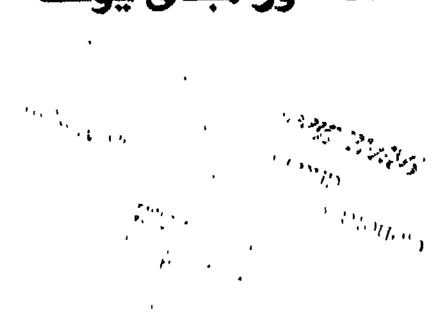

التخلف
الحضاري
الاستقلال
الفكري
دى يوسف

التداخل الحضارى والاستقلال الفكرى

بقلم
الدكتور مجدى يوسف





الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٣

الغلاف والرسوم الداخلية

للفنان وجيه وهبة

الإخراج الفنى والتنفيذ

صبرى عبد الواحد

تقديم المؤلف

هذه مجموعة من المقالات والدراسات المتعلقة بالأدب والحضارات المقارنة نشر معظمها ما بين عامى ١٩٨٣ و ١٩٩٠ وقد عمدت أن أقدمها للقارىء مجتمعة هنا حتى يمكن مناقشة مقترحاتها بصورة أجدى وأعمق .

وإنى لأنتهز هذه الفرصة لأعبر عن شكرى العميق للصديق العزيز الدكتور سمير سرحان على تفضله بنشر هذه الاجتهادات بين دفتى هذا الكتاب . كما لا أنسى فضل الأستاذ الدكتور محمد عنانى فى تيسير نشر هذا العمل . فلسيادته والدكتور سمير سرحان خالص الشكر وأوفره . كما أود أن أسجل شكرى لكافة الزملاء الأفاضل الذين ناقشونى فى نصوص هذه الدراسات والمقترحات ، ولطباعى الهيئة العامة للكتاب لما تكبدوه من مشقة وجلد فى جمع الإحالات المرجعية فى ثنايا هذه الدراسات وهوامشها بلغات ست ، ذلك أنى ناقشت التنظيرات المنشورة بهذه اللغات الست (خمس منها أوربية) مناقشة نقدية ، بعد الاطلاع عليها فى لغاتها الأصلية صدورا عن أرضيتنا العربية المختلفة .

لذلك لن أعجب إن اهتم أصحاب تلك الاجتهادات الغربية بترجمة بعض فصول هذا الكتاب إلى لغاتهم حتى يتعرفوا على موقفنا النقدى بإزائهم (من أمثلة ذلك الفصل الخاص بـ«نحو مدرسة عربية أصيلة فى الأدب المقارن» ، والأفكار المطروحة حول «الابداع الفلسفى العربى.») وسواء حدث ذلك أو لم يحدث فالهم

الرئيسى لهذا الكتاب هو حث العرب ـ كل العرب ـ على الفكر المستقل الذى هو ركيزة كل إبداع حقيقى.

كما لايفوتنى أن أعرب عن عميق شكرى للصديقين : الأستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى ، وكيل كلية الآداب جامعة القاهرة وأستاذ علم اللغة بها ، لمراجعته تجارب اللغات الأجنبية بهذه الطبعة أثناء غيابى بالخارج . والأستاذ الدكتور جابر عصفور ، رئيس تحرير مجلة فصول ، لاهتمامه بمتابعة إصدارها .

[القاهرة فى أكتوبر ١٩٩١] [مجدى يوسف]

الباب الأول
مقترحات فكرية وفنية



أفكار تمهيدية حول موضوع مؤتمر :
التداخل الحضارى بين أوربا
والعالم العربى فى العصر الحديث

ليست مهمة هذه الدراسة الإجابة على أسئلة معينة بقدر ما هى طرح عدة تساؤلات . وقد نضطر أحيانا إلى الخروج على هذه القاعدة فى محاولة تحديد المفاهيم ومناقشتها بغية توحيد الأرضية العلمية المشتركة التى يفترض أن ينهض عليها عمل بحثى جماعى . ولكنى أطرح حتى هذه التحديدات الأولية فى شكل اقتراح يناقشه أعضاء هذا المؤتمر، ولهم أن يقبلوه أو يرفضوه أو يعدلوه . لم أخرج إذاً عن جوهر مبدأ التساؤل .

والسؤال الأول : لم هذا المؤتمر ؟

والسؤال الثانى : ماالمنهج الذى يجدر اتباعه فيه إذا كان لانعقاده ضرورة ؟

والسؤال الثالث : ما دواعى اختيار موضوعات محددة لهذا المؤتمر دون سواها ؟

والسؤال الرابع : ما هى المفاهيم الأساسية التى نقترح أن نصل إلى إجماع بشأنها ؟

ولنبدأ بالسؤال الأول :

ما الفائدة التى ترجى من مؤتمر حول التداخل الحضارى بين الغرب والعالم العربى فى العصر الحديث ؟

قد يبدو هذا السؤال فى غاية السذاجة . أليست هذه هى قضية القضايا فى عصرنا هذا ؟ أليس بسببها نشأت فى العالم العربى الحديث تيارات بعضها ينادى بالسلفية والبعض الآخر بالتحديث والتغريب تبعا لما يسمى «بالنموذج العالمى» دون تحفظ؟ أليست هى قضية التحرر الوطنى وبلورة الهوية الحضارية لجزء من العالم كان يعد فى السابق «موضوعا» لاحتياجات الغرب ؟ ألم تجعل الأمم المتحدة بمختلف مؤسساتها الثقافية من اليونسكو إلى جامعة الأمم المتحدة (١) موضوع الهوية الحضارية خاصة لأقطار العالم الثالث (٢) حديثة التحرر من الاستعمار ، والتى يطلق عليها فى الغرب مصطلح «البلدان الناشئة» Emerging Nations (٣) محورا أساسيا من محاور عملهما ؟

---

(١) مقرها فى طوكيو، وهى جامعة بحثية المفروض أنها معنية بقضايا العالم الثالث . وكان لها برنامج بحثى فى العلوم الانسانية حتى وقت كتابة هذه الدراسة (١٩٨٣) ، ثم مالبث أن تقلص وأصبح بعد ذلك فى خير كان ! وكأن قضايا الإنسان [illegible] هذه الجامعة

(٢) مفهوم «العالم الثالث» من المفاهيم التى تفتقر إلى الدقة وإن كانت ذائعة الإنتشار ، شأنها فى ذلك شأن بعض الاستعمالات اللغوية مثل قولنا «شروق الشمس» وإن كنا نعلم أن الأرض هى التى تدور حول الشمس وليس العكس . بهذا المعنى نصك مفهوم العالم الثالث على نحو غير دقيق . إذ أنه مما لا يحتمل الخلاف أن العلاقات الرأسمالية قد وحدت كافة أرجاء المعمورة بمعنى أن التشكيلات الاجتماعية الاقتصاديةالتى كانت سائدة من قبل فى كل من أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية قد صارت الآن مسودة من جانب رأس المال العالمى بعد أن أصبحت طرفية ومحولة . وإذا كانت مشكلة «العالم الثالث» ، أو بالأحرى ما يطلق عليه كذلك ، ملحة فانما يرجع ذلك إلى العلاقة غير المتكافئة لرأس المال العالمى كعملية قائمة بين مراكزه فى الغرب ، خاصة فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية وأطرافه فى «القارات الثلاث»

(٣) حددت لى أستاذة أمريكية فى البحث العلمى مفهوم «البلدان الناشئة» على النحو التالى «هذه البلدان ناشئة بالنسبة لنا – نحن معشر الغربيين - بمعنى أنها بزغت حديثا فى وعينا الغربى «كذا» ..

فلم إذن هذا الكلف بدراسة ما يدرسه الآخرون ؟ وما الفائدة التى ترجى من القيام بأبحاث حول التداخل الحضارى وهناك برامج بحثية تنهض على دراسة هذه الظواهر فى هيئة اليونسكو وجامعة الأمم المتحدة حتى منتصف الثمانينات ؟

ان هذا المؤتمر العالمى «للرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» إنما يركز دراساته وأبحاثه على نحو يختلف عما جاءت به حتى الآن دراسات اليونسكو (١) أو جامعة الأمم المتحدة(٢). وأقصد بذلك على الجانب المقارن أكثر منه على الجانب التراكمى . ذلك أنه وإن كانت الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى ذات أهداف متقاربة وتلك الخاصة بالمنظمات الثقافية والعلمية لهيئة الأمم المتحدة ، إلا أننا نرى أن هذه الأهداف تتعذر على التحقيق دون إجراء أبحاث تزامنية Synchronic تستهدف تجريد الآليات المشتركة للمناطق المتباينة جغرافيا وحضاريا (٣) عن الواقع الامبيريقى لتلك المناطق .

وهذا يفضى بنا إلى السؤال الثانى :

---

(١) أنشأت هيئة اليونسكو عام ١٩٧٦ برنامجا خاصا لدراسات التداخل الحضارى . وقد أسفر هذا البرنامج عن مؤلفين أساسين هما :ـ

(ا) «مدخل إلى دراسات التداخل الحضارى . مخطط مشروع لدعم وتجلية الاتصالات بين الثقافات ، اليونسكو : ١٩٧٦ ـ ١٩٨٠ ، باريس ١٩٨٠ (بالفرنسية) .

(ب) مذكرة إرشادية من وضع اليونسكو وذلك تمهيدا لندوة ظواهر التثقف من الخارج Acculturation ومحو الثقافة Deculturation فى العالم المعاصر (من ٣ـ٥ نوفمبر ١٩٨٠) ، باريس [illegible] نص منسوخ بالفرنسية والإنجليزية .

(٢) مشروع جامعة الأمم المتحدة : بدائل التنمية الاجتماعية [illegible] فى عالم متغير ، والذى يتفرع منه مشروع : الإبداع الفكرى الذاتى . أنظر خاصة : [illegible] الأمم المتحدة المنعقدة بجامعة الكويت من ٨ـ١٢ مارس ١٩٨١ تحت عنوان : «الإبداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى » .

وجدير بالذكر أن اليونسكو ألغت هذا البرنامج منذ منتصف الثمانينيات بعد إنسحاب أمريكا وبريطانيا .

(٣) تجرى «الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» فى الوقت الحاضر دراسة مقارنة فى هذا الميدان حول «الآليات الثقافية الاجتماعية لاستقبال المسرح الغربى فى العالم العربى وأمريكا اللاتينية» والهدف من هذه الدراسة ، التى تدعمها هيئة اليونسكو ، هو استخلاص الخاص والعام، أو النوعى والمشترك فى إستيعاب المسرح بصفته عنصرا ثقافيا مستحدثا فى ثقافات الشرقين الأدنى والأوسط وفى ثقافات أمريكا الجنوبية قبل أن تصبح «لاتينية» .

ما هو المنهج الذى يجدر اتباعه فى هذا المؤتمر ؟

إذا كنا من ناحية المنهج نسلك طريقا متميزا عن برنامج جامعة الأمم المتحدة الخاص «بالإبداع الفكرى الذاتى» فليس ذلك إلا لأننا نرى أنه لا معدى عن استخدام محكات بحثية مشتركة أثناء الدراسة الميدانية لكل بلد على حدة ، وذلك حتى فى إطار المناطق ذات الوحدة النسبية حضاريا واثنيا كما هو الحال بالنسبة للعالم العربى . وهو مالا يعنى بحال من الأحوال إغفال خصوصية[1] كل من الأقطار موضوع البحث ، إنما تدرك هذه الخصوصية ـ فى رأينا – بشكل أوضح من خلال علاقتها المتزامنة بسواها من الخصوصيات [2] بحيث يمكن تجريد القانون باتباع منهج مقارن دقيق – إذ أنه دون اكتشاف القوانين ومن ثم الآليات لا يكون هنالك علم بالمعنى الدقيق للكلمة ، ذلك العلم الذى ما أحوجنا إليه لنقرب بين الشعوب [3] مع احتفاظ كل منا بهويته الأثنية والحضارية . وإذاكانت هيئة اليونسكو قد أنشأت برنامجا خاصا بدراسة التداخل الثقافى [4] فمرجع ذلك إلى تفاقم اعتلال التفاهم بين البشر فى عصر تضخمت فيه وسائل الاتصال

---

(١) أنظر تأكيد الخصوصية فى «إرشادات عامة لندوة. الإبداع الفكرى الذاتى. فـ[illegible] العالم العربى » بجامعة الكو[illegible]. (٨–١٢ [illegible] ٢٠٠٠) [illegible] ص ٢ .

(٢) وهنا [illegible] مع مشروع جامعة الأمم المتحدة · «بدائل التنمية الاجتماعية الثقافية فى عالم متغير «والذى عنه [illegible] «الإبداع الفكرى الذاتى» من حيث أننا لا نقوم [illegible] [illegible] الجغرافية – الثقافية بشكل متتال أو متعاقب ، وإنما [illegible]ورة تزامنية وتداخلية ونحن لا ننكر بطبيعة الحال دعم اليونسكو مثل هذه الدراسات التى نقوم بها وإن كانت فى رأينا لا تزال أقل بكثير من تلك التى يقوم بها اليونسكو على مستوى إقليمى محض . وقد يقول قائل إنه بالإمكان قيام دراسات مقارنة بشكل متتابع ، وليس على ذلك إعتراض ، إنما مانعنيه بالتزامن هنا ليس توحيد توقيت القيام بدراسات علمية مقارنة بل وحدة المحكات البحثية اللازمة لإجراء هذه الدراسات.

(٣) انظر لائحة «الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» وبخاصة الفقرة الثالثة من المادة الأولى من المادة الثانية التى تنص على ضرورة توفر إنتاج علمى لدى المتقدم لعضوية هذه الرابطة

(٤) وإن كانت مالبثت أن تراجعت عنه وألغته تماما لضغط الانفاق بعد خروج الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا من تلك المنظمة الدولية فى منتصف الثمانينات

وإمكاناته . وهو ما يدل على أن التقدم التقنى لا يعنى بالضرورة تقدما لتواصل البشر. على أنه بقدر تتبعنا لدراسات اليونسكو الخاصة ببرنامج التداخل الثقافى نتبين أنها تراكمية أكثر منها تركيزا على الجانب المقارن ، بينما يعنى البرنامج البحثى «للرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى» - فى المقام الأول - بالدراسات المقارنة ، ومن ثم فهو يسهم فى تعميق رسالة اليونسكو وتدعيمها .

هنالك وجهة أخرى تميز أبحاث « الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى » عن دراسات اليونسكو في ميدان الثقافة ، ذلك أن الرابطة المذكورة تعنى بالدرجة الأولى بقضايا الاتصال الثقافى الحضارى المعاصر، وبخاصة اشكالية العلاقات الثقافية بين الحضارة الأوربية وحضارات القارات الثلاث (أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية) . وإذا كنا نبحث فى هذا المجال عن القاعدة والقانون ، فليس من أجل تأكيد العام على حساب الخاص فى إطار الثقافة الاجتماعية ، كما هو الحال بالنسبة لتسطيح التراث الثقافى الخاص بكل أمة تحت وطأة تدويل المعايير الأوربية[1] فى العصر الحديث ، وإنما - على العكس من ذلك تماما - لتحقيق إمكان تطوير الإرث الثقافى والهوية الخاصة بكل شعب من الشعوب على اساس علمى وفى ظل الشروط التاريخية والاقتصادية والاجتماعية التى يمر بها عالمنا ، والتى لا مجال للنكوص عنها . وبعبارة أخرى فان البرنامج البحثى الذى تضطلع به رابطتنا الدولية لدراسات التداخل الحضارى إنما يعنى فى المقام الأول بتمايز كل من

---

(١) انظر فى هذا الصدد نتائج الدراسة الامبيريقية التى قام بها « فرنر روف » وعنوانها : « التبعية والاغتراب الثقافى » ، فى : روف وآخرون . « الاستقلال والاعتماد المتبادل فى المغرب » ، منشورات مركز الدراسات والابحاث الخاصة بالمغرب العربى (اكس ان بروفانس) بالتعاون مع المركز الفرنسى القومى للبحوث العلمية باللغة الفرنسية . وتوضح هذه الدراسة آثار الاغتراب الثقافى فى ظل الاستعمار الفرنسى ثم من بعده أيضا فى المغرب الأقصى . وعيب هذه الدراسة انها تقتصر على تسجيل الهيمنة الايديولوجية لنسق القيم والمعايير الخاصة بالمستعمر الاوربى على جزء من المغاربة الحاليين كنموذج دال على حالة الاغتراب الثقافى ، بينما تغفل التيار المضاد=

الثقافات القومية المعاصرة واختلافها عن بعضها البعض . ذلك أنه دون اختلاف لا يكون هناك تبادل ، ولا تبادل لقيم الا إذا كانت مختلفة . وعلنا لسنا الوحيدين الذين يرون خطرا محدقا بالثقافة على مستوى العالم من خلال التوحيد المخل بين الثقافات .

هناك وجه آخر يميز بين أعمال رابطتنا الدولية لدراسات التداخل الحضارى وأبحاث سوانا من المهتمين بدراسة التداخل الحضارى أفراداً كانوا أو جماعات ، ذلك أننا نؤكد على التداخل بين الثقافة الكلية Macro-Culture والثقافة الجزئية Micro-Culture بينما يهتم بهذه الأخيرة وحدها أصحاب « دراسات التقاطع الثقافي Cross Cultural Studies » خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ، وهو ما لا نعترض عليه من حيث المبدأ وان كنا نرى أن المشكلات الجزئية للتواصل الثقافي تابعة ولاحقة بمشاكل الثقافة الكلية ، فحيث تمضى العلاقات بين الأمم بصورة غير صراعية ، تتوفر قاعدة التفاهم بين أفراد وجماعات تلك الأمم(٢) . بينما ، على النقيض من ذلك ، إذا لم يصح هذا التفاهم إلا من حيث المظهر والشكل فقط ، فنهض على مجرد ترجمة تبدو صحيحة بين أكثر من ثقافة واحدة فإن ذلك لا يكون بالضرورة ضماناً لقيام علاقات ثقافية ، أو اجتماعية ، خالية من الصراع .. أو بعبارة أخرى حينما لا يلتفت إلى كلية العلاقة بين الثقافة والاجتماع والاقتصاد تتاح الفرصة للاعقلانيات .. ومع هذا يستحيل استنباط تلك الكليات دون اسهامات المتخصصين ذوى الاهتمامات الامبيريقية الايجابية

= لذلك والذى يوجد بشكل واضح فى الجامعات المغربية وفى احزاب المعارضة التى تطالب بالتعريب وبتوكيد الهوية الثقافية العربية للمغرب الاقصى . انظر فى هذا الشأن كتاب محمد الحبابى أستاذ الاقتصاد بجامعة محمد الخامس بالمغرب الأقصى. مستقبل الشباب المغربى فى الثمانينات ، الرباط ، ١٩٧١ .

(٢) نحن لا ننكرر العلاقة المتداخلة بين الجزئى والكلى ، أو الخاص والعام ، ومن ثم بين الملموس المباشر فى الحياة اليومية لأفراد المجتمع الواحد ، والعلاقات بين الأمم والامصار والعرقيات المختلفة ، وأن الصراعات بين الأمم والأقطار هى فى النهاية محصلة العلاقات الصراعية بين الأفراد على نطاق المجتمع الواحد . لكننا نرى أن الاعلام فى العصر الحديث يمكن أن يلعب دورا جوهريا فى تخفيض الصراعات بين=

بموضوعات تخصصهم ، ولا يمكن تحقيق تلك الكلية دون تعاون جماعى وثيق بين هؤلاء المتخصصين منذ البداية . من هنا كانت ضرورة عقد مؤتمرات لرابطتنا (دراسات التداخل الحضارى) والتنسيق لها من قبل . ذلك أن نجاح التعاون العلمى المذكور ، الذى كم يتعذر تحقيقه وكم نحن بحاجة ماسة إليه ، لا يتأتى إلا بتحقيق أعلى درجة ممكنة من التزام فريق الباحثين فى كل من أقسام المؤتمر . وهو ما يمكن مقارنته بعرض مسرحى لا يستقيم إلا بتعاون ممثليه كفريق واحد وإلا فشلت مهمتهم مهما حسنت نياتهم . على أنه يمكننا أن نتصور أحد الممثلين وقد تخلف عن القيام بدوره فى آخر لحظة .. عندما يحدث فى المؤتمرات التقليدية أن يتخلف أحد الباحثين يكون الضرر أقل خطراً نظراً لأن تلك المؤتمرات تقتصر على إعلان موضوعات عامة تندرج تحتها اسهامات الباحثين وورقاتهم دون أن تكون بحاجة إلى تنسيق سابق تحكمه وحدة فى محكات البحث وتساؤلاته ، ومن ثم فلا بأس من اختيار ورقة باحث من قائمة الاحتياط لتحل مكان الورقة الغائبة ، أو - كما يحدث فى كثير من الأحيان - من تكليف باحث لم يدرج أسمه فى الأصل بتقديم ورقة قد يعدها أثناء انعقاد المؤتمر ليلقيها فيه .. أما بالنسبة لمؤتمرنا هذا فتخلف أحد باحثى الفريق يكون أكثر خطبا بما لا يدع مجالاً للمقارنة ، كما تكون النتائج المترتبة عليه أشد فداحة بالقياس إلى الآمال الكبيرة المعقودة على هذا الشكل الجديد من التعاون العلمى . وقد يقول قائل : ولم هذا

الشعوب والعرقيات والأقطار المختلفة ، وذلك عن طريق تقديم « صورة » حقيقية للآخر الثقافى والحضارى ، مبينا وموضحا ما يخفى على الكثيرين من جوانب الابداع المستمدة من خصوصية ذلك « الآخر» المجتمعى - الثقافى . إذا فالتجريد الذى نتجه إليه هنا مستمد من واقع عالم اليوم . وهو ليس بتجريد « مطلق » وإنما « نسبى » تماما .. أو قل هو تجريد عينى عن مشكلات المجتمع البشرى أملا فى أن يصبح أكثر إنسانية مما هو عليه ونحن نشرف على الألف عام القادمة !

التعسير ؟ أليس من الأيسر المضى على نحو سوانا من المؤتمرات والندوات العلمية كتلك التى تعقدها جامعة الأمم المتحدة حتى نضمن بذلك تجنب المفاجآت ومخاطرها ؟ قد يكون لهذا الرأى ولسواه من الآراء الشبيهة مبرراته ، ولكن أن ننصاع له بله أن نمضى على « هداه » فلن يكون ذلك إلا نفيا لجدية هذا العمل .

السؤال الثالث :

ما دواعى اختيار موضوعات محددة لهذا المؤتمر دون سواها ؟

يتم اختيار موضوعات المؤتمرات فى الروابط العلمية بالطريق الديمقراطى . ومع هذا فهنالك عدد من المحكات التى تحكم مثل هذا الاختيار الديمقراطى . أما المحاور الأمبيريقية الأساسية لهذا المؤتمر فتحوى الأوليات التالية : التعليم الحديث مقابل التعليم التقليدى فى مختلف الأقطار العربية ، التداخل بين معايير القوانين الغربية ومعايير الشريعة الأسلامية فى العالم العربى ، تداخل الأدب العربى الحديث مع الآداب الغربية وما أدى إليه من استحداث أجناس جديدة فى الأدب العربى كالمسرح والرواية والقصة القصيرة ، وتحول أجناس أصيلة فيه كالشعر ..

لا شك أنه من بين الموضوعات الجديرة بالدراسة فى موضوع التداخل الحضارى الموسيقى العربية الحديثة بتداخلاتها العديدة مع الموسيقى الغربية . إلا أن ذلك بحاجة إلى متخصصين يمنحون وقتهم لمثل هذه القضايا كما يرحبون بالتعاون مع سواهم من علماء الاجتماع والثقافة بهدف استنباط آليات هذا الشكل الخاص من أشكال التداخل الحضارى ونوعية علاقته بسواه من ضروب ذلك التداخل . وان اجراء مثل هذا النوع من الدراسات فى اطار هذا المؤتمر ليتوقف على مدى إسهام أكاديميات الفنون فى كل مكان ولا سيما فى القاهرة ، إلا أنى لأرى صعوبة واحدة قد تقف حائلا دون تحقيق هذا المشروع .. وهى انحصار دارسى الموسيقى وباحثيها فى تخصصهم الدقيق ، الأمر الذى نراه جليا فى معظم مناهج

معاهد الموسيقى العالية .. وينطبق ذلك بالمثل على دراسة الفنون التشكيلية[١] ، حتى أنه لا مجال فيها لاستكشاف الآليات النوعية لتطور الأشكال الفنية داخل العمليات الحضارية الكلية[٢] ..

ويختلف الأمر إذا ما تعرضنا للعمارة . ففى هذا المجال بالذات نجد فى الجامعات المصرية مدرسة وضع أسسها الثورية ذات الصيت العالمى المهندس حسن فتحى[٣] . وتهتم هذه المدرسة بدراسة العلاقة بين تخصصها الدقيق والشروط الاجتماعية الثقافية فى أطارها الكلى - علها تكون بذلك مثلا تحتذيه سائر التخصصات العلمية والفنية .

حول ما تم من أبحاث ودراسات فى موضوع التداخل الحضارى - الاجتماعى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث :

كان بالامكان أن يندرج تحت هذا العنوان ما سبق أن تعرضنا له فى هذه الدراسة من موضوعات . ولعله من المعروف أن أهم التيارات النظرية التى عنيت بتفسير الأتصال الثقافى والتداخل الحضارى مصدرها أوربا أو الولايات المتحدة الأمريكية أو مؤخراً أمريكا اللاتينية (منذ نهاية الستينات) . أما فى أفريقيا وآسيا ، بما فى ذلك العالم العربى ، فنجد بعض المحاولات النظرية المتفرقة ، مثل العودة إلى التراث الزنجى Négritude عند سنغور Senghor أو أعادة اكتشاف تراث العمارة الشعبية السابق على عصر الاحتلال

---

(١) تقرر بعض كليات الفنون مادة « الأنثروبولوجيا » على طلبتها ، ولكنها لا تتعرض للعلاقة النوعية بين هذه المادة والفنون التى تدرسها تلك الكليات ! .

(٢) يجب الاشارة هنا إلى دراسات « تيودور آدورنو » Theodor Adorno فى ميدان سوسيولوجيا الموسيقى كبحثة الشهير عن « فلسفة الموسيقى الحديثة » وتحليله الأجتماعى لموسيقى « فاجنر » .. ألخ دون أن ننسى النسبية التاريخية والاشكالية المجتمعية الثقافية التى صدر عنها « أدورنو » فى تحليلاته الموسيقية الاجتماعية وهى صعود النازية فى المجتمع الألمانى .

(٣) أنظر كتابه الذى صدر بالأنجليزية والفرنسية والبرتغالية ولم يصدر إلاأخيرا بالعربية - تحت عنوان عمارة الفقراء (سلسلة « كتب اليوم » ، القاهرة).

الغربي عند حسن فتحي ، الا أن هذه المحاولات تظل مجرد أعمال فردية .. أما دارسو الأنثروبولوجيا الثقافية في آسيا وأفريقيا فيعتمدون في تفسيراتهم للاتصال الثقافي في مجتمعاتهم على نماذج موضوعة إما في أوروبا أو أمريكا الشمالية . ونادرا ما يرجعون في أبحاثهم لنظريات التبعية في أمريكا اللاتينية(١) .

ولا يسعني الآن أن أتعرض لنظريات الاتصال والتداخل بين مختلف الثقافات كما ظهرت وتبلورت في أوربا والأمريكتين ، ذلك أن «المعهد الجامعي لدراسات التطور» بجنيف قد سبق أن نشر دراسة ممتازة حول هذا الموضوع عنوانها : « علاقات التداخل الثقافي : مدارسها ومناهجها وموضوعات بحثها»(٢) ، إنما أقتصر هنا على تقديم النماذج التفسيرية الأساسية لتلك النظريات من خلال علاقتها بالتداخل الثقافي – الاجتماعي بين الغرب وما يسمى بالعالم الثالث في العصر الحديث . إن أكثر تلك النظريات يتحدث عن عوامل خارجية أدت إلى تحول التشكيلات الاجتماعية – الاقتصادية في القارات الثلاث ، ومن ثم إلى تغيير الثقافة السابقة على الاحتلال الغربي لتلك البلاد ، وكثيرا ما يربط هنا بين العوامل الاقتصادية والعوامل الاجتماعية الثقافية(٣) وإن يكن بأساليب ونتائج متباينة .

---

(١) من أولى الدراسات التي عرضت لنظريات التبعية في أمريكا اللاتينية باللغة العربية وناقشتها مقال د .سيد الحسيني الذي صدر عام ١٩٨١ تحت عنوان « نظرية التبعية » حوار وجدل في الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، السنة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة ص ١٩ -٤٢

(2) Relations Interculturelles . écoles, methodes et thémes de recherches, in Introduction aux études interculturelles مرجع سابق ص ١٧ _ ٣١

(3) Issawi, Charles . Middle East Economic Development1815-1914 the General and the Specific, in:Cook, M.A, Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the present Day, Oxford University Press·London,N.y., Toronto,1970,pp.411-595

« عيسوي ، شارل . في التطور الاقتصادي للشرق الأوسط من ١٨١٥ – ١٩١٤، العام والخاص ، في : كوك ، م . أ . . دراسات في التاريخ الأقتصادي للشرق الأوسط من أوائل الإسلام إلى يومنا هذا » . ويلاحظ في هذه الدراسة أن شارل عيسوي يتحدث عن نظام التعليم في بلدان الشرقالأدني ويدعوها « تقدم التعليم » Educational Progress المرجع نفسه ص ٤٠٦.

ومع ذلك فهنالك وجه مشترك بين كل هذه الدراسات : فهي جميعا ترى أن ما حدث فيما يسمى بالعالم الثالث من تغيرات اجتماعية واقتصادية وثقافية إنما يرجع إلى التحديات الأوربية في هذه المجالات الثلاثة . هذا بينما تلجأ تلك النظريات إلى توصيف الثقافة الاجتماعية في « القارات الثلاث » بالاستعانة بمفاهيم ومعايير مستمدة من الغرب الأوربى ، كأن تعرف بلدان العالم الثالث بما لا تشترك فيه مع أوربا (مثل قولهم : « غير الصناعية » أو « قبل الرأسمالية ») وليس بما هى عليه بالفعل . فلا عجب أن استثارت هذه النزعة نقد المثقفين خاصة من أبناء العالم الثالث(١) ويستهدف هذا النقد صياغة نظرية فى الثقافة والمجتمع تسمح بدراسة مجتمعات « القارات الثلاث » بما يتناسب وواقعها الفعلى ، الا أنه لا ينبغي لنا في هذا الصدد أن ننسى أنه ولو أن العديد من منظرى التبعية في أمريكا اللاتينية من أمثال « أندريه جوندر فرانك(١) Andre Gunder Frank وأوزفالدو سونكل(٢) قد أكدوا على العوامل الخارجية فى تعليل تبعية بلادهم، إلا أن بعض هؤلاء المنظرين ، من أمثال « فرناندو انريك كاردوزو »(٣) Fernando Henrique Cardoso يرى فى العلاقات الاقتصادية – الاجتماعية

---

(١) انظر – على سبيل المثال – مقال الباحث التونسي عبد القادر زغل تحت عنوان التراث الفكرى الماركسي والفيبرى وابنيه الشرق الأوسط ، فى : المجلة الدولية لعلم الاجتماع الحديث، عدد سبتمبر سنة ١٩٨٢ .
A. Zghal. Marxist and Weberian Intellectual Traditions and the Strucutures of theMiddle East; in · International Review of Modern Sociology, December, 1982 .

(٢) أنظر كتابه : الرأسمالية والتطور في أمريكا اللاتينية ، دراسات تاريخية لكل من تشيلي والبرازيل ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٩ .
Capitalism and Undervelopment in latin America
Historical Studies of Chile and Brasil , N.Y., London1969 .

(٣) انظر مقاله : الخلفية البنائية لمشاكل التنمية فى أمريكا اللاتينية ,فى :الأرشيف الاقتصادى الدولى ، ١٩٦٦ ص ٢٢ – ٦٣ .
The structural Background of Develoment Problems In Latin America , in ; Weltwirtschaftliches Archiv , 97(1966) , pp22-63 .

داخل أمريكا اللاتينية العامل الحاسم الذى أدى إلى تبعيتها بإزاء السوق العالمية ومراكزها فى الغرب . ولعل النقد الجوهرى الذى وجهه «كاردوزو» لـ « فرانك » يبين لنا أنه لا يمكننا أن نتحدث عن«نظرية التبعية» وانما عن « نظريات التبعية » .

شهدت أوربا منذ نهاية الخمسينات ، وأثناء الستينيات بخاصة ، وحتى أوائل السبعينيات سيلا متدفقا من الاعمال المعنية بخصوصية ما يدعى الشرق(١) ، حتى أن هذه المحاولات النظرية قد انعكست بدورها على العالم العربى(٢) . وقد طبق أنور عبد الملك، فى كتابة الذى نشر عام ١٩٦٩ فى باريس تحت عنوان : Ideologie et Renaissance Nationale: L' Egypte moderne (الايديولوجيا والنهضة القومية : مصر الحديثة)(٣) نظرية كارل فيتفوجل Karl Wittvogel حول مجتمعات الرى الصناعى على القطر المصرى ، ثم طور عنها نظريته فى الخصوصية التى يطبقها على الثقافة الاجتماعية فى العالم الثالث ، ولا سيما فى الاقطار العربية . وقد سبق لنا أن ناقشنا محاولة عبد الملك المذكورة(٤) ، بينما نعتقد انه لاشك قد تجاوزها الآن لاسيما وانها تجرد عاملا احاديا - وهو العامل

---

(١) انظر على سبيل المثال لا الحصر : كارل فيتفوجل Karl Wittvogelالطغيان الشرقى Oriental Despotism ،١٩٥٧ ، وكذلك مجموعة المقالات التى قدم لها فى كتاب جان سوريه كانال - Jean Suret Canaleالتصدر فى كتابتحت عنوان حول نمط الأنتاج الآسيوى ، باريس ، ١٩٧٤ (راجع الترجمة العربية الصادرة فى بيروت)، وكذلك الكتاب الذى قدم له موريس جودلييهMaurice Godelier وعنوانه : « حول المجتمعات قبل الرأسمالية Sur les societes précapitalistes باريس ، ١٩٧٣ ودراسة « طوكى » Ferenc Tokeiحول مسألة نمط الأنتاج الأسيوى Zur Frage der asiatischen Produkionsweise: نويفيد وبرلين ، ١٩٦٩ ، ومؤلف «صوفرى»Gianni Sofriحول نمط الأنتاج الاسيوى Uber asiatische: Produktionsweise ,فرانكفورت / ماين ، ١٩٧٢ .

(٢) انظر خاصة أعمال أحمد صادق سعد حول « نمط الأنتاج الأسيوى» .

(٣) صدرت ترجمة لهذا الكتاب عن الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة تحت عنوان « نهضة مصر » .

(٤) انظر كتابنا « برخت فى مصر - محاولة فى التفسير الاجتماعى للادب ، بوخوم ، ١٩٧٦ ، ص ٦٨ وما بعدها » (بالالمانية - انظر قائمة المراجع) .

الجغرافى - ثم تعممه مستمدة منه أداة لتفسير الثقافة بل والديانات المصرية نفسها اعتمادا على ما كان قد رجحه يوما «فريدريش انجلز» .

وعلى العكس من آراء ماركس ، لاسيما المبكرة منها ، حول أشكال الوعى الإجتماعى المرتبطة بنمط الانتاج السائد فى الاقطار الشرقية قبل أن يغزوها الاستعمار الغربى ، فقد أصدر المؤرخ الامريكى « بيتر جران « Peter Cran» كتابا له يعد بمثابة إضافة قيمة عدلت الكثير من التصورات النظرية حول عمليات الاتصال الثقافى بين الغرب والعالم العربى فى العصر الحديث ؛ فهو بخلاف الراى القائل بان تدخل نمط الانتاج الرأسمالى فى التشكيلات الاقتصادية - الاجتماعية ، ومن ثم الثقافية « للقارات الثلاث » ، التى ادعى عليها أنها كانت راكدة نائمة ، كان ضروريا لبعثها على الحركة وانهاضها من سبات ، يثبت بالادلة التاريخية فى كتابه «الجذور الراسمالية فى الاسلام (١)» Islamic Roots of Capitalism (انظر ثبت المراجع) ان ثمة تطورا داخليا كان ناميا فى مصر فيما بين ١٧٦٠ و ١٨٤٠ نحو الراسمالية التجارية ، الا أنه قد أصابه بعض الاختلال من جراء الآثار المعاكسة التى ولدتها أنشطة التجار الارمن واليونانيين المقيمين آنذاك فى وادى النيل ، حتى كاد أن يقضى على ذلك التطور بهجمة الحملة الفرنسية على مصر فى ١٧٩٨ . ومنذ ذلك التاريخ قام اولئك التجار الارمن واليونانيون بالتعاون مع اسواق الغرب مسلحين بما لهم من امتيازات . ويتبين « جران » أنه بعد تعطيل الدينامية الداخلية لمصر ، وتحويلها الى أيد غريبة عنها ، حدث - كرد فعل لذلك - تحولا جذريا لاهتمامات علماء مصر فى ذلك الأوان التى كانت قبل تلك النكسة منصبة على علوم الطبيعة ، والمنطق العلمى ، والجمال المتصل بالواقع المعاش ،

(١) ستصدر له ترجمة عربية فى القاهرة قريبا .

الى فلسفة قدرية النزعة . واذا كان « بيتر جران » قد اقتصر فى بحثه المذكور ، الى حد بعيد ، على التعرض لثقافة الصفوة المصرية، فمرجع ذلك الى أنه باعتباره مؤرخا قد وجدها فى نصوص فتوفر على درسها ، أما ثقافة الشعب المصرى فى تلك الفترة وردود أفعالها بالنسبة لتحولات المجتمع المصرى المواكبة للتدخل الأوربى ، فهى وان كانت ليست بأقل أهمية بالنسبة للباحث، الا أنه لم يتصد لها فى كتابة المذكور الا لماما(١) . ومع هذا فان الفضل الأساسى لهذه الدراسة يرجع إلى أنها قد صححت بشكل حاسم تلك التصورات التقليدية(٢) التى طالما سادت حول التداخل الحضارى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث .

على أية حال ، باستثناء بعض الحالات القليلة ، يمكن وصف معظم الأعمال التى تعرضت للتداخل الحضارى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث إما بأنها مجرد حشد للمعلومات على غير هدى (ككتاب جاكوب لانداو : دراسات فى المسرح والسينما العربية، جامعة بنسلفانيا ، ١٩٥٨ Jacob Landau : Studies in Arab Theater and Cinema , University of Pennsylvania .

ويمكن الرجوع لترجمته التى صدرت بالعربية فى القاهرة) أو أنها عرض تاريخى ثقافى شيق ولماح وإن لم يخل فى النهاية من مسحة صحفية لا تفضى بنا الى نتائج علمية ، ومن خير الامثلة على هذا النوع الاخير المقالة التى كتبها انور لوقا تحت عنوان :

---

(١) انصافا للحق لابد لنا أن نراعى مدى مشقة العثور على مصادر الثقافة الشعبية بالنسبة لمن يود أن يدرسها من المؤرخين .

(٢) من بين تلك الدراسات التقليدية أشير هنا الى أعمال لويس عوض (انظر ثبت المراجع) وبخاصة الى فرضياته النظرية حول نشأة المسرح فى مصر وفى أوربا ، وهى التى عرضها فى كتابه « دراسات فى أدبنا الحديث ، القاهرة ، ١٩٦١ ، والتى نقلها عنه أنور عبد الملك فى كتابه أنف الذكر (الايديولوجيا والنهضة القومية : مصر الحديثة ، ص ٣١٨ - ٣١٩) راجع مناقشاتنا لنظرية لويس عوض فى كتابنا . برخت فى مصر .. ص ٢٢ - ٢٦ .

«علاقات مصر الثقافية مع الغرب ، فى : « الديمومة والتغير فى مصر اليوم بين عامى ١٨٠٥ – ١٩٧٦ » ، منشورات المركز القومى الفرنسى للبحث العلمى ، باريس ١٩٧٧، » ، ص١٠٧ – ١٢٨ Les contacts culturels de l'Egypte avec L'Occident, in: l'Egypte d'aujourd'hui : Permanence et Changements,1980 - 1976, Editions du CNRS, PARIS,1977"

هذا بينما لم تجرؤ سوى اندر الاعمال المتعرضة لهذا الموضوع على أن تحتفظ بنظرة كلية شاملة الى العلاقات الاجتماعية والثقافية بينما تتوفر فى الوقت نفسه على درس البيانات الامبيريقية بدقة وأمانة . ولاشك أن تحقيق هذا المطلب يحتاج الى تعاون بل تداخل مختلف التخصصات العلمية لا سيما وان كلا من تلك التخصصات على حدة لا يقوم فى أحسن حالاته ، كما نعلم جميعا ، الا بتسجيل وصفى لموضوع الثقافة او الاتصال الثقافى . ولعل ذلك هو مرجع ما يؤخذ على معظم المستشرقين من نزعة اختزالية فى نظرتهم الى الشرق ، بل أن النقد الذى يوجهه اليهم ادوار سعيد(١) مصدره ما تتسم به أدواتهم العلمية من محدودية . فأعمالهم لا تخرج فى أغلبها عن كونها حشدا للحقائق وجمعا « للموتيفات » . وما علينا الا أن نلقى نظرة على ذلك الكم الهائل من الرسائل التى تدبج فى معاهد الاستشراق . وعله من الجلى أن هذا المنهج الذرى لعاجز كل العجز عن أن يأتى لنا بتفسير لاشكال الاتصال الثقافى . فلا عجب اذن أن ترفع بعض باحثى « الشرق » فى الغرب عن أن ينعتوا بأنهم مستشرقون . وهذا هو العالم المستعرب الفرنسى الشهير «جاك برك » يعرف نفسه بأنه « مؤرخ لمجتمعات الاقطار

---

(١) انظر كتابه : Orientalism, Random House : New York, N.Y. 1979

الاسلامية».ومع كل هذا فلا يجوز لنا أن ننسى أن المستشرقين ، على الرغم من تخلف مناهجهم(١) ، قد قدموا لنا العديد من الاسهامات الاولية ، خاصة في شكل تحقيقات دقيقة للنصوص العربية القديمة ، على انه لا يمكن تحقيق استفادة علمية من هذه النصوص دون وضعها في الاطار الكلي لشبكة العلاقات الثقافية والاجتماعية التي تحتويها(٢) .

ومن الناحية المقابلة لا يقل عما سبق أهمية أن نتعرف على كيفية استقبال الغرب وتقييمه والتوفر على دراسته في العالم العربي الحديث (٣) . أما بالنسبة لتجاوز التخلف في العالم الثالث فيرى

---

(١) تلمس التخلف حتى لدى كبارهم . فـ« ادوارد لين » كان لا يكف عن أن يسقط قصص « الف ليلة وليلة » على حياة المصريين في عهد محمد علي . (قارن : تعليق كاتب هذه السطور على كتاب « محسن جاسم علي . شهر زاد في انجلترا Sheherezade in England» (راجع ثبت المراجع) . كما أن المستشرقين الالمانيين «باول وكالة Paul Kahle و « ياكوب » Jacob لم يتمكنا ، على الرغم من دقتهما البالغة في جمع ووصف بابات خيال الظل ، من أن يلتفتا الى أشد الوظائف التصاقا بها من الوجهة الاجتماعية - الثقافية . راجع كتابنا : برخت في مصر Brecht in Aegypten خاصة ص ٤٨ ، الحاشية رقم «٢» .

(٢) لحسن الحظ نجد هذا الاتجاه الجديد لدى بعض المستعربين المحدثين ، وخاصة من كان منهم مهتما بقضايا العالم العربي الحديث ، قارن في هذا الصدد أعمال كل من « فرتس شتيبات » Fritz Stepppat و « بابر يوهانس Baber« Johansen ، الا أن هذا التطور لم يكن ممكنا الا بعقد صلة وثيقة بين علوم الاسلام والعلوم الاجتماعية .

(٣) قارن في هذا الصدد دراستنا : الطاقة الحيوية والا نتاج بلا توقف ، في: تسيوك ،هرمان : هل الالمان حقا هكذا؟!

Lebenskraft und Unrast, in : :Ziock, H. (ed.) : Sind die Deutschen wirklich So ? , 1965.

«جان بوارييه «Jean Poirier»(١) أنه عليه ألا يعيد أخطاء التطور الذى حدث فى اوربا. اذ أن اندماج الفرد داخل الجماعة فى اقطار العالم الثالث ليمكن أن يكون«درسا حضاريا» (٢) للغرب الحديث لاسيما وأنه جعل الفرد فى انتاجه واستهلاكه وتداوله يبدو معزولا و مجردا عن مجتمعه حتى لتظل حاجته النفسية الا جتماعية إلى الاحساس بالامن قائمة بلاإشباع .

حول مفهوم التداخل الثقافى - الا جتماعى :

ولابد لنا منهجيا من أن تفصل منذ البداية بين مستويين : التداخل الاقتصادى الاجتماعى بين الشرق والغرب فى العصر الحديث ، والتداخل الثقافى والايديولوجى بينهما ، ذلك بالرغم من ترابط كلا المستويين فى الواقع الامبريقى ترابطا وثيقا.كماأنه لابد لنا ابتداء من أن نسلط الضوء النقدى على مفهوم «النقل» -Trans-fer سواء كان من الناحية الاقتصادية أو الثقافية - الاجتماعية . وهناك دراسة نقدية ممتازة قامت بكشف الزيف الايديولوجى لمفهوم «الحداثة » فى مقابل مفهوم « التراث » فى «دراسات» العلوم الاجتماعية الاوربية التقليدية لعملية الاتصال بين الغرب والعالم الثالث . وقد نشرت هذة الدراسة - التى اتخذت من المغرب الاقصى نموذجا تطبيقيا لها - باللغة العربية بعد أن ترجمت اليها(٣)، وهى لاستاذ جامعى غربى نابه يدعى « بابريوهانزن »

---

(١) فى دراسته : مشكلات نقل «المعارف » ونقل « العلم»
Problèmes de la transmission des connaissances. Les "savoirs" et La "science", in· Marazé, Ch. : Science, technique et dévelopement .
لا حظ خاصة السطرين . الاول والثانى تحت العنوان الفرعى التالى لهذة الدراسة (ص٧ من النص المنسوخ على الآ لة الكاتبة) : اعادة تقييم المعارف التقليدية · La réevaluation des savoirs traditionels.

(٢) المرجع السا بق ص ٨ .
(٣) عنوانها : القديم والحد يث فى النظرية الازدواجية ، فى · فكر وفن ، عدد ١٣ سنة ١٩٧٨ ص ٢ - ١٩ .

Baber Johansen . استهل « يوهانزن » دراسته بعرض ازدواجية مفهوم كل من «التراث» و« الحداثه » فى السياق الاوربى ذاته ، وكيف كان يعبر كل من المفهومين عن خلافات ايديولوجية لقوى اجتماعية اوربية متباينة المصالح ، ثم عرج على المغرب الاقصى تحت نير الاستعمار الفرنسى كاشفا عن المصادر الحقيقية للنظرية الازدواجية (١) التى طالما وجدت طريقها إلى تقارير خبراء البنك الدولى بل و حتى فى دراسات الا مم المتحدة المبكرة . وقد كان المصدر الفعلى للنظرية الازدواجية هو الممارسة الاستعمارية لفرنسا فى المغرب الاقصى ، فقد حول الا ستعمار الفرنسى تقسيم المغرب التقليدى لبلا د المخزن وبلا د السيبا إلى ازدواجية افتعلها بين ما أطلق عليه المغرب النافع والمغرب«الضرورى »، بحيث يتعين على المغرب النافع أن يشكل امتدادا للحداثة الغربية ، بينما يظل المغرب الضرورى امتدادا للاقتصاد العشائرى التقليدى . على أنه، كما سبق أن أوضح كل من « جاك بيرك » Jacques Berque وعبد الله العروى ، أن هذه الممارسة الاستعمارية قد قضت نحبها على صخرة التناقض بين أحلامها وواقع المجتمع المغربى . ذلك أنه لا القطاع المحدّ ث فى المغرب اصبح امتدادا فعليا للحداثه الاوربية ، ولا القطاع التقليدى ظل تقليديا . فحتى (مالينوفسكى) Malinowski الذى كان يسخر دراساته الا نثروبولوجية لخدمة الاستعمار الانجليزى أدرك أن آنماط الثقافة الغربية لابد أن تمر أولا « بنسق استقبال » فى المجتمعا ت «التقليدية» يقوم بالضرورة بتحويلها وتغييرها . كما تتحول بالمثل التشكيلات الاجتماعية – الاقتصادية «التقليد ية» ، حتى «إن لم يكن عليها أن تتحول » اذ أن

---

(١) التى ابتدعها « بوكيه » – موظف المستعمرا ت الهولندى – ثم « طورها » من بعده كل من « هيجنس » Hijgesn ويورجنسن » Jorgensen وفاى Fei ورانيس Ranis و« كيلى » Kelley و« وليامسون » Williamson وتشيتهام .Cheetham

علا قتها السابقة بالقطاع الذى أصبح الآن محدثا لم تعد هى ذات العلاقة . ومن ثم ستظل الامنية التى تحلم بنخبة ذات نزعة وتوجه اوربى حديث تقوم بقيادة « جماهير تقليدية» فى البلاد المستعمرة مجرد أمنية . ذلك أنه حتى فى هذه الحالة الاخيرة « لا تنقل » من الوجهة الثقافية ببساطة انساق المعايير الغربية الحديثة إلى مايسمى بالعالم الثالث ، كما لا تظل انساق القيم السابقة عليها فى العالم الثالث على ماكانت عليه، انما يدخل كلاهما فى علاقه متصارعه (١) . ولعل « قنديل أم هاشم ». قصة يحيى حقى التى كثيرا ما نوه بها ، تعد خير تصوير لذلك الموقف الصراعى .. ومع ذلك فلا شك أن الاتصال الثقافى بين الامصار العربية و اوربا قد اوتى ثمارا ابداعية تعود إلى التمحيص النقدى للنماذج الحضارية الاوربية وللتراث العربى الخاص فى آن واحد . الا أن ثمرة هذا الاتصال الثقافى لا تتحقق بالشكل الكامل إن لم تستكشف آليات ذلك الاتصال لتطويعها لخدمة تبادل ثقافى خلاق . ذلك أنها طالما كانت خاضعة للتكهنات والافتراضات ، فانه ليتعذر استخدامها بشكل فعال. وهو الامر الذى يمكن مقارنته بقانون الجاذبية ، اذ كان موجودا قبل اكتشافه ولكن اكتشافه هو الذى جعل الانسان اقدر بكثير على تطويع الطبيعة.

اذا كان سميرأمين يستخدم مفهوم « التمفصل » Articulation لتشخيص العلاقات الاقتصادية بين الغرب والعالم الثالث فى

---

(١) يتعرض لهذا الاشكال بالتفصيل « هانس بوسيه » Hans Bosse فى دراسته : عوامل التخلف من الوجهة الثقافية – الاجتماعية ، وتجاوز التخلف كعملية تعلم ، فى : الصراع بين الدول الصناعية الاوربية الغربية والدول النامية

Sozio - kulturelle Faktoren von Unterentwicklung: Überwindung von Unterentwicklung als Lernprozess.

(راجع ثبت المراجع)

العصر الحديث ، فلا يمكننا أن نصك هذا المفهوم لالقاء الضوء على التداخل الحضارى بينهما ، وإن كان متصلا بتلك العلاقات الاقتصادية . لذلك اقترح هنا مفهوم « التداخل الثقافى - الاجتماعى » Socio-Cultural Interference . ومن المعروف أن مفهوم التداخل Interference مستعار فى الاصل عن العلوم الطبيعية ، وقد كانت علوم اللغويات هى أول العلوم الانسانية استخداما له حتى تتوفر على درس التداخل اللغوى بين انساق لغات مختلفة . وانى أقترح مد هذه الدراسا ت لتشمل كافة ميادين التداخل الحضارى ولا سيما بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث .

محكات بحثية مشتركة لدراسة التداخل الحضارى بين الغرب والعالم العربى فى العصر الحد يث :

مع أن الحاضر هو الذى يعنينا هنا فى المقام الأ ول ، الا أنه من الضرورى أن نطرح بعض التساؤلات حول الثقافة الاجتماعية فى كل من الاقطار العربية عشية التدخل الاوربى وبعده ، بحيث يمكن المقابلة بين كلا الوضعين . ويقتضى ذلك أن نتتبع بدقة تحولات الثقافة الاجتماعية (مختلف الأيديولوجيات، وأنساق القيم وصور العالم السائدة) فى علاقتها بالتحولات الاقتصادية الاجتماعية فى كل من الامصار العربية منذ القرن التاسع عشر . الا أن هذه الدراسات وإن كانت تعنى باستكشاف العلاقة بين تاريخ الأفكار والتاريخ الاقتصادى الاجتماعى للبلد العربى - موضوع البحث - الا أنها تستهدف تجريد حيل تلك العلاقة وآلياتها قبل التدخل الاوربى ثم بعده وذلك لرصد عمليات استيعاب المستحدث من عناصر الثقافة الأوربية (كالمعايير القانونية ، والتعليم العلمانى ، والمسرح ، والرواية . . . الخ) . أى أنه علينا هنا - بعبارة أخرى - أن ندرس أشكال التداخل Interference بين التنظيم الاجتماعى

- الاقتصادى الوافد من الغرب فى عمليات انتاجه واستهلاكه وتداوله من جهة ، والتنظيم الا قتصادى - الاجتماعى الذى كان سائدا فى كل من الأقطار العربية عشية التدخل الاستعمارى الاوربى من جهة أخرى (كالطوائف الحرفية التقليدية ، وبنية الأسرة الممتدة . . . الخ) ، وعلا قة هذا التداخل بتداخل من نوع آخر بين الأيديولوجيات والمعارف الأوربية من ناحية، والمعارف والأيديولوجيات السائدة فى كل من الأمصار العربية قبيل التدخل الغربى من ناحيه أخرى (كالطب العربى فى مقابل الطب الأوربى الحديث . . الخ) . وفى اطار هذه البنية الكلية يعنينا أن ندرس أشكال التداخل بين المعايير القانونية التى كانت سائدة فى كل قطر عربى حتى عشية التدخل الأوربى ومعايير القوانين الوضعية الغربية ، مع الاهتمام بممارسة القوانين فى مقابل نظريات القانون لان العبرة فى النهاية بالممارسة . (ويجدر بنا هنا أن نشير إلى نتائج احدى الابحاث الاجتماعية التى قامت بها جامعة عين شمس حول اتجاهات أهالى بولاق وممارساتهم ازاء اللجوء للاجراءات القانونية فى حل ماينتج من صراعات بينهم، مقابل الاستعانة بالوساطة فى حل الخلاف بين أطراف الصراع ومن ثم استبعاد القوانين الوضعية الحديثة فى الحياة العملية) .

وعله من المجدى أن نطرح التساؤلات التاليه محاولين الاجابة عليها بصورة متوازية ، وذلك بالنسبة لكل من الاقطار العربية موضوع البحث فى هذا المؤتمر :

- كيف نفسر التناقض بين انساق القيم والمعايير الغربية الوافدة على كل من الاقطار العربية من ناحية ، والقيم والمعايير «التقليدية» التى مازالت حية لاسيما فى الممارسات الشعبية بتلك الاقطار من ناحية أخرى ؟ .

- علام ينهض - على النقيض من السؤال السابق - تأثر الدول العربية في معارك تحررها من هيمنة الباب العالي بالنماذج التحريرية للأمم الأوربية « كمفهوم الأمة» في أوربا أثناء القرن التاسع عشر ؟ ألا نجد هنا مايذكرنا « بالذا ت التاريخية » عند هيجل في مقابل « الاصلاح » المفروض عنوة (كقانون الملكية الخاصة للأراضي الذي وضعه نابليون عند غزوته مصر في ١٧٩٨)؟.

- مم تتألف المرافق الثقافية التي تعمل على تغيير انتاج واعادة انتاج أشكال ومضامين الثقا فة التقليدية (السابقة على الاستعمار الغربي) بما في ذلك معاييرها الجمالية ، وامكانات ومناهج تدوالها (كالمدرسة الحديثة مقابل المعاهد الدينية...الخ)؟ .

- ماهي أشكال الصراع بين التعليم الحديث والتعليم الذي ظل «تقليديا» إلي حد بعيد ، وما علا قة هذه الاشكال الصراعية بالتحولات الاقتصادية- الاجتماعية في المجتمع العربي المستعمر، ومجتمع مابعد الاستعمار في العالم العربي (كالحراك الاجتماعي مثلا) ؟ .

- ماآليات العلا قة بين تغير أشكال الانتاج والاستهلاك والتداول الثقافي في القطر العربي موضوع البحث ، والتحولات الاقتصادية - الاجتماعية التي مر بها هذا القطر في العصر الحديث ؟ وماآليات التحولات التي طرأت على المعايير الاوربية المستحدثة في القطر العربي المعنى كنتيجة لتداخلها مع المعايير الثقافية الأصيلة في ذلك القطر الذي دخلت عليه ؟ .

كيف نفسر التناقض بين المؤسسات التي استحدثت مع استحداث المعايير الاوربية في ارجاء العالم العربي (كنظام التعليم الحديث) والمؤسسات الاكثر ارتباطا بمجتمع ماقبل

التحديث ومن ثم اكثر بطئا في الاستجابة لآليات التحديث(كالاسرة العربية مثلا) ؟ .

- ما أساس التناقض بين التشكيلات الاجتماعية - الاقتصادية المحولة فى كل من الأمصار العربية وما ارتبط بها من أشكال الوعى والسلوك المحدث الذى يبدو علمانيا من جهة، وتلك المرتبطة بأنساق المعايير والقيم الأصلية (السابقة على التحديث) من جهة أخر ى ؟ .
- ما الجذور الاجتماعية الكامنة وراء اختلا ف الشروط التاريخية لنشأة أشكال ثقافية أوربية معينة كالمسرح والرواية (باعتبارهما من الاجناس الادبية المعبرة عن صعود الفرد كبطل للحدث) عن أشكال وشروط استيعاب هذه الأجناس الأدبية فى كل من أقطار العالم العربى ، وكيف تطورت هذه العملية، وماآلياتها الاجتماعية - الثقافية ؟
- ماآليات التداخل الابداعى الذاتى endogenous بين كل من ثقافات أقطار العالم العربى وعناصر الثقافات المغايرة لها سواء كانت أوربية أوغير أوربية ؟ .

وفى الختام نود أن نؤكد على أن الهدف من هذا المؤتمر هو استجلاء آليات التحول الثقافى - الاجتماعى فى الأمصار العربية والتحقق امبيريقيا من صحة مايكتشف من تلك الآليات ، وذلك فيما يتعلق بتحول كل من التراث الثقافى الخاص فى كل قطر عربى من ناحية والتراث الثقافى الاوربى الملتحم معه من ناحية أخر ى . فكلا هما قد تداخل مع الآخر فى علاقة جديدة يجدر بنا أن نتضافر سويا حتى نتصدى لها بالدراسة المقارنة .

(القاهرة فى إبرايل ١٩٨٣ ـ يونيو ١٩٩٢)

ببلو غرافيا عامة (*)

أ - المراجع العربية

محمد الحبابى :

مستقبل الشباب المغربى فى الثمانينات ، ١٩٧٢ .

جمال مجدى حسنين :

ملامح الأبعاد الاجتماعية لنظم التعليم الفنى فى مصر ، فى : الكتاب السنوى لعلم الاجتماع ، العدد الثانى ، ١٩٨١ ، ص٢٣٩ -٢٥٤ .

(انظر أيضا التعليق على هذه الدراسة فى نفس العدد بقلم الدكتور محمد دويدار ص ٢٥٥ - ٢٦٤) .

سيد الحسينى :

نظرية التبعية ، حوار وجدل ، فى : الكتاب السنوى لعلم الاجتماع ، السنة الثانية (عدد أكتوبر ٨١) ، دار المعارف - القاهرة ، ١٩٨١، ص ١٩ - ٤٢ .

حسن حنفى :

تقرير حول « الابداع الفكرى الذاتى » فى : فصول، العددالرابع، يوليو ١٩٨١ ، ص ٣٠٢ - ٣٠٨ .

(*) ليست هذه الببليوغرافيا جامعة لكل الدراسات التى تعرضت لموضوع هذا البحث، انما هى تضم ماطلعنا عليه منها وما تعرضنا له فى هذه الدراسة التمهيدية للمؤتمر . وقد بذلنا قصارى الجهد لتكون الدراسات المختارة فى هذا الشأن ممثلة لسواها التى تعرضت لقضية التداخل الحضارى .

لويس عوض :
المؤثرات الأجنبية فى الأدب العربى الحديث ، معهد الدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

شكرى عزيز ماضى :
أثر التحولات الاجتماعية فى الرواية الحديثة فى سوريا (رسالة دكتوراه غير منشورة) ، جامعة القاهرة ، ١٩٨١ .

محمد هريدى :
مسيرة الأجيال فى الرواية المصرية والتركية ، فى : فصول (يناير - مارس ١٩٨٢) ص٧٥ - ٨١ .

بابر يوهانزن :
القديم والحديث فى النظرية الازدواجية ، فى : فكر وفن، عدد ٣١، ١٩٧٨ ، ص ٢ - ١٩ .

حسن فتحى :
عمارة الفقراء ، سلسلة « مطبوعات كتاب اليوم» ، القاهرة ، ١٩٩١.

ب - المراجع الأفرنجية

Abdel-Malik,Anouar:

Idéologie et renaissance nationale: L'Egypt Moderne.Paris,1969.

(الأيديولوجيا والنهضة القومية : مصر الحديثة،باريس، ١٩٦٩)

(انظر : الترجمة العربية تحت عنوان : نهضة مصر ، بالهيئة العامة للكتاب ، القاهرة).

Beltran, Corizalo Aguirre

EL proceso de aculturacion y el cambio sociocultural en Mexico.

(عملية التثقف من الخارج والتفاعل الاجتماعى - الثقافى المتبادل فى المكسيك ، معهد العلوم الاجتماعية بالمكسيك ، ١٩٧٠) .

Bosse, Hans :

Sozio-kulturelle Faktoren von Unterentwicklung Ueberwindung von Unterentwicklung als LernprozeB, in : Konflikte zwischen westeuropaeischen Industriestaaten und Entwicklungslaendern und deren friedliche Ueberwindung,DGFK, Sonderheft

(عوامل التخلف من الوجهة الثقافية - الاجتماعية وتجاوز التخلف كعملية تعلم فى: التجاوز السلمى للصراع بين الدول الصناعية الاوربية والدول النامية) .

Camilleri, C. :

Crise socio-culturelle et identité: L'exemple des sociétées maghribines, in: Psychologie francaise, Nr.5-4,1980.

الأزمة الثقافية - الاجتماعية والهوية : نموذج المجتمعات المغربية ، فى مجلةعلم النفس ، عدد ٤-٥ ، ١٩٨٠) .

Cardoso.Fernando Henrique e Faleto, Enzo:

Dependéncia e Desenvolvimento na América Latina. Ensaeio de Interpretacao sociologica, Zahar Editores: Rio de Janeiro.1970.

(التبعية والتنمية فى امريكا اللاتينية : محاولة فى التحليل السوسيولوجى ، الطبعة البرازيلية دار نشر «زاه » ، ريودى جانيرو، ١٩٧٠) .

Condon, John, C.and Youssef Fathi:
An Introduction to Intercultural Communication, Indianapolis and New York,1975.
(مـقـدمـة فى تداخل الاتصـال بين الثـقـافـات ، انديانابوليس –نيويورك، ١٩٧٥) .

Coulson, Noel, J.:
A history of Islamic law , Edinburgh , 1964, repr.1971
(تاريخ القانون فى العالم الاسلامى ، ادنبرج ١٩٦٤، طابعة ثانية ، ١٩٧١) .

Devereux, T. :
Les notions d' "Inertie" et de "Resistence culturelle", in: Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris,1972.

(فكرة « القصـور الذاتى » و« المقاومة الثقافيـة » ، فى : التحليل النفسى الاثنى التكاملى ، باريس ، ١٩٧٢) .

Fathy, Hassan:
Construire avec Le peuple , Sindbad : Paris, 1970.
(الترجمة الفرنسية عن الأصل المنشور بالانجليزية :
(Gourna, A Tale of two Villages, Cairo, 1979.
(البناء مع الشعب ، دار سندباد : باريس ، ١٩٧٠) .
(انظر الترجمـة العربيـة للكتاب التى صـدرت مؤخراً تحت عنوان: عمارة الفقراء – عام ١٩٩١– فى سلسلة مطبوعات « كتاب اليوم » عن دار أخبار اليوم بالقاهرة).

Frank, André Gunder:
Capitalism andUndedrevelopment inLatin America. Historical Studies of Chile and Brasil, New York/N.Y.
London1969
(الرأسمالية والتخلف فى امريكا اللاتينية ، دراسات تاريخية لكل من شيلى والبرازيل ، (الطبعة الثالثة) ، نيويورك ، لندن١٩٦٩) .

Gran, Peter
Islamic Roots of Capitalism, Egypt (1760-1840), Modern Middle

East Series Nr.4,Austin and London:University of Texas Press. 1979.

(جذور الرأسمالية فى الاسلام ، جامعة تكساس ، أوستن،١٩٧٩)
يقدم بيتر جران فى هذا الكتاب نقدا ذاتيا للا ستشراق الغربى مدعما بالشواهد التاريخية من تاريخ مصر فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر وخاصة لنظرة الغربيين الى الحضارة العربية الحديثة على انها من نتاج احتكاك العرب بأوربا وهو من هذا المنطلق امتداد علمى لكتاب اللاستشراق « لادوارد سعيد » ..) .

Guidelines to the Arab Regional Symposium
" Endogenous Intellectual Creativity in the Arab World "
University of Kuwait, March8-12. 1981"

(خطوط عامة ارشادية لندوة : الابداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى، جامعة الكويت ، ٨ - ١٢ مارس ، ١٩٨١) .

Gurwitch , Georges:
The Social Frameworks of Knowledge.Harper and Law: New.York,1971

(الاطر الاجتماعية للمعرفة ، الترجمة الانجليزية عن الفرنسية ، نيويورك ، ١٩٧١) .

Herskovits, M.J.:
Acculturation: The Study of Culture Contacts, New York,1938.

(التثقيف من الخارج : دراسة الاتصال الثقافى ، نيويورك ، ١٩٣٨).

Issawi, Charles:
Middle East Econmic Delevlopment,1815-1914:The General and the Specific, in. Cook, M.A.· Studies in the Economic History of the Middle East form Islam to the Present Day, Oxoford Univ. Press,London, N.Y., Toronto,1970 pp.396-411

(العام والخاص فى التطور الاقتصادى فى الشرق الاوسط

«١٨١٥ - ١٩١٤ » فى : كـــوك م ،أ : دراســـات فى التـــاريخ الاقـتـصـادى للشـرق الاوسـط من ظـهـور الاسـلام الى يومنا هذا ؛ مطبـعـة جامـعـة أكسـفـورد - لندن ، نيويورك - تورونتو ، ١٩٧٠ ، ص٤٩٦ - ٤١١) .

Lettre d'information inter-arabe,

Annuaire des formations d' enseignement et de Recherche,

CNRS , Paris-Aix-en- Provence, numéro l, Jan.1981.

الكتـاب السنوى الخـاص بالاعـلام عن نشـاطات أقـسـام ومـعـاهد التدريس والبـحث العلمى المتعلق بالعالم العربى خاصة فى فرنسا ، المعـهـد القـومى الفـرنسى للبـحـوث العلمـيـة ، باريس /اكس ان بروفـــانس، العــــدد الاول يناير ١٩٨١) .

Louca , Anouar:

Les contacts culturels de l ' Egypte avec Loccident, in:l'Egypte d'aujourd'hui: permanence et changements 1805 - 1976. Editions du CNRS, Paris,1977, pp.107-128

(علاقات مصر الثقافية مع الغرب ، فى : الديمومة والتغير، فى : مصر اليوم بين عامى ١٨٠٥-١٩٧٦ ، منشورات المركز الفرنسى للبحث العلمى ، باريس١٩٧٧، ص١٠٧-١٢٨).

Oriol ,Michel:

Identité produite, l'identité instituée, l'identité exprimée (les confusions des théories de l'identité nationale et culturelle), Sept.1978, Institut d'Etudes Interethniques et Interculturelles, Université de Nice.

(الهوية المنتجة ، والهوية التى أصبحت مؤسسة ، والهوية المفصح عنها (مظاهر الخلط بين نظريات الهوية القومية والثقافية) معهد دراسات وأبحاث التداخل الاثني والثقافى بجامعة نيس ، ١٩٧٨) .

Poirier,Jean:

Problèmes de la transmission des connaissances. Les " Savoirs ", et la " Science", in: Marazé, Charles· Science, technique et developement

(مشكلة تحول المعارف . « المعارف » و« العلم » ، فى :مارازية، شارل: العلم والتكنولوجيا والتنمية)

Ruf, Werner:

Dépendence et aliénation culturelle, in: Ruf, W.K. et al: Indépendence et interdépendence au Maghreb,CNRS.

(التبعية والاغتراب الثقافى ، فى : روف ، ف . وآخرون : الاستقلال والاعتماد المتبادل فى المغرب ، مطبوعات المركز القومى الفرنسى للبحث العلمى).

Said, Edward:

Orientalism, Random House, New York,1979

(الاستشراق ، دار راندم - نيويورك ، ١٩٧٩)

Steppat, Fritz:

Tradition and Sakularismus im modernen aegyptischen Schulwesen bis zum Jahre1952: Ein Beitrag zur Geistes-und Sozialgeschichte des islamischen Orients. Unveröffentlichte Habilitation1960.

(التراث والعلمانية فى نظام التعليم الحديث فى مصر حتى سنة ١٩٥٢ : دراسة فى التاريخ الفكرى والاجتماعى للشرق الاسلامى . (رسالة أستاذية قدمت وأجيزت فى الجامعات الألمانية عام ١٩٦٠). ص٢٩٣ و ص٢٩٤ حواشى

Tomiche, Nada:

Le roman égyptien aprés1973, sa place dans le Monde Arabe et l'image qu'en recoit I'Occident, t.XV,1979.

(الرواية المصرية بعد ١٩٧٣، مكانتها فى العالم العربى وصورتها فى الغرب ، فى : الحوليات الاجتماعية ، المجلد الخامس عشر ، ١٩٧٩).

The United Nations University:

UNU-Project: Socio-Cultural- Development Alternatives in a Changing World (SCA).

(مشروع جامعة الامم المتحدة : بدائل التنمية الاجتماعية الثقافية فى عالم متغير يتفرع عنه مشروع : الابداع الفكرى الذاتى)

Sub-Project:"Endogenous Intellectual Creativity (EIC).

(ندوة الابداع الفكرى الذاتى فى العالم العربى ، بجامعة الكويت من ٨ - ١٢ عـــــام ١٩٨١) .

Arab Regional Symposium:"Endogenous Intellectual Creativity in the Arab World", University of Kuwait, (Kuwait, March 8-12,1981).

UNESCO:

Colloque sur les"phènoménes d'acculturation" et de "déculturation" dans le mode contemporain, Paris 3-5 Novembre1980.

(ندوة حول : « ظواهر التثقيف من الخارج » و« محو الثقافة » فى العالم المعاصر (باريس ٣-٥ نوفمبر ١٩٨٠) . نص غير منشور).

UNESCO:

Introduction aux études interculturelles-Esquisse d'un projet pour la promotion de la communication entre les cultures,UNESCO,1976-1980,Paris.1980.

(مدخل الى دراسات التداخل الحضارى - مخطط مشروع تجلية ودعم الاتصال بين الثقافات (اليونسكو : ١٩٧٦-١٩٨٠) باريس ، ١٩٨٠) .

Weiler, Hans,N.:

Educational Planning and Social Change, Report on IIEP- Seminar, International Institute for Educational Planning UNESCO,1980.

(التخطيط للتعليم والتغير الاجتماعى ، المعهد الدولى للتخطيط التعليمى ، اليونسكو ١٩٨٠) .

Youssef,Magdi:

Brecht in Ägypten, Versuch einer literatursoziolgischen Deutung, Bochum,1976.

(برخت فى مصر - محاولة فى التفسير الاجتماعى للأدب ، بوخـــــوم، ١٩٧٦) .

Youssef, Magdi:

Sociology of the Emergence and Development of European Forms of Theatre in Modern Arab Societies, in: Proceedings of the Congress of the International Comparative Literature Association (ICLA), Budapest-Stuttgart,1980.

(التحليل الاجتماعى لنشأة وتطور أشكال المسرح الغربى فى المجتمعات العربية الحديثة ، فى : كتاب مؤتمر الجمعية الدولية للأدب المقارن ، ١٩٨٠) .

Youssef, Magdi:

Literary and Social Transformations: The Case of Modern Arabic and European Literatures , in: Proceedings of th10thTriennial Congress of the International Comparative Literature Association,1985,VOL.I.

(التحولات الأدبية والتحولات الاجتماعية : نموذج الآداب العربية والاوربية الحديثة . فى : كتاب المؤتمر العاشر للجمعية الدولية للآدب المقارن ، نيويورك ١٩٨٥، المجلد الأول) .

Youssef, Magdi:

Ali, Muhsin. Yassim: Scheherezade in England, a Study of Nineteenth Century- English Criticism of the Arabian Nights, Three Continents Press: Washington D.C.,1978 , in: International Journal of Middle East Studies, Los Angeles, Aug.1983.

(تعليق على كتاب : محسن جاسم على : شهر زاد فى انجلترا، دراسة لنقد الليالى العربية فى بريطانيا اثناء القرن التاسع عشر ، واشنجتون ١٩٧٨، فى : المجلة الدولية لدراسات الشرق الاوسط ، أغسطس ١٩٨٣) .

Youssef, Magdi:

Le contact entre les littératures européannes et les littératures arabes modernes: une intérférence culturelle?, in: Actes du congrès de la fédération Internationale des Langues et des littératures Modernes (phoenix-Arizona,1983).

(الصلة بين الآداب الاوربية والعربية الحديثة : أهى نوع من التداخل الحضارى ؟ فى : كتاب مؤتمر « الرابطة العالمية لروابط دراسات اللغات والآداب الحديثة» ، فينكس - أريزونا،١٩٨٣)

Zghal, Abdelkader:
Marxist and Weberian Intellectual Traditions and the Social Structures of the Middle East, International Review of Modern Sociology, dec.1982.

(التراث الفكرى الماركسى والفيبرى والأبنية الاجتماعية فى الشرق الاوسط ، المجلة الدولية لعلم الاجتماع الحديث ، عدد / ديسمبر١٩٨٢).



هل نحن بحاجة الى جمعية عربية لدراسات التداخل الحضارى وفلسفة العلوم والآداب والفنون ؟ (*)

القضية العامة التى ندعو اليها هنا هى تأسيس جمعية عربية تضم المتخصصين فى مختلف فروع المعرفة العلمية والابداع الفنى والادبى ممن يشعرون معنا بما يسود هذه التخصصات والابداعات الحديثة والمعاصرة من سقم واعتلال مرجعهما تناثر هذه التخصصات واقتصار كل منهما على معاييرها الجزئية دونما علاقة بالمعيار العام المؤسس على رؤية شاملة لكل هذا التنوع . ولعل هذا التناقض أوقل الصراع ، بين المعرفة الجزئية المتخصصة والحاجة الانسانية الطبيعية الى كلية المعرفة وتناغمها فى منطق متماسك مفتوح على التجريب ، دونما حاجة الى التلفيق ، وراء مايستشعره معظمنا ، بعد كل هذا الشوط الذى قطعه كل منا فى مجال تخصصه ، من سقم واعتلال وردود افعال تتقلب من نقيض الى نقيض عبر عنها يحيى حقى فى «قنديل أم هاشم» ، وصرنا نألفهافيما نراه اليوم من تنافر بين التيارات الفكرية التى صار لها وجودا ملموسا فى مجتمعنا دون أن تتجاوز تلك الثنائية القائمة بين القانون العام والقانون الخاص . واذا كانت هنالك ادعاءات تحاول أن تستغل الحاجة الجماهيرية إلى تجاوز هذه الثنائية باستغلال وسائل الاتصال بالجماهير لترويج تلفيقات تبريرية تختزل المكتشف الحديث، ولاسيما فى مجال العلوم الطبيعية ، الى المعيار العام المتوارث بماله من طابع قدسى ، فليس هذا مجال التصدى لها لانها لا تستحق أن تناقش اصلا . أما البديل الجاد الذى يطرح نفسه بالحاح فى الساحة فهو أن ينشط اهتمام جماعى

* نشر فى صحيفة الأهرام بتاريخ ١٧ / ٣/ ١٩٨٩ .

للمتخصصين فى كافة فروع المعرفة والابداع ، والتى لا يمكن لأحد منا أن يقوم بها جميعاً كما كان فى امكان ابن سينا أن يلم بمعارف عصره ، بغرض تجاوز الثنائية الراهنة بين معارفنا الحديثة المستمدة من الغرب ومعرفتنا المتوارثة على مدى تاريخنا الطويل ، واستكشاف مايحكم هذا التداخل الحضارى من آليات ثقافية تنعكس فى الاعتلال أحياناً والتطرف فى أحيان أخرى ، وكلاهما يفصح عن شكل من أشكال التناقض المعيارى أو « حل » لصراع نفسى إجتماعى . ومن خلال هذا الجهد الجماعى -بالضرورة - لتجاوز هذه الثنائية الضارة بنا يمكن اكتشاف المنطق العام المفتوح الذى ينظم كافة اشكال معرفتنا وانشطتنا الفكرية والفنية الحديثة حتى نستشرف بجدية ترفض التلفيق أو الادعاء أو التعسف ذلك التناغم المفقود فى معرفتنا ، ومن ثم فى حياتنا العربية المعاصرة . وربما كانت الصورة العملية لتحقيق ذلك هى تأسيس جمعية عربية لدراسات التداخل الحضارى وفلسفة العلوم والآداب والفنون .

لماذا نحن بحاجة إلى جامعة بحثية ؟ (*)

أما وقد بلغ الأمر مداه من التلقائية وقصور التخطيط الشامل في مرفق يعد بمثابة العصب الرئيسي في حياة أمتنا ، وهو التعليم والبحث العلمي على السواء ، فقد آن الأوان كي نعيد النظر في كل ما أصاب هذا المرفق من عقم أو خلل نعلم انه استفحل في العقد أو العقدين الاخيرين . ولعل التعرف على مواطن الداء في هذا المرفق الحيوي لا يمكن ان يتم دون الوقوف على علاقته بالمجتمع ككل . وعل من يقول أن لا نفع يرجى من محاولة اصلاح مرفق ، ولو كان على هذا القدر من الخطر ، دون اصلاح الكل الاجتماعي والاقتصادي الذي يحتويه . ولكننا نرى أن في محاولة اصلاح هذا المرفق الذي يقوم على بث الوعي وتعميق الانتماء إلى الوطن في مختلف عمليات التعلم والبحث ما هو كفيل بالتعجيل باصلاح البناء الكلي للمجتمع وبخاصة في هيكله الاقتصادي ، ولكن شريطة ألا يقتصر الانتماء إلى الوطن على مجرد الاناشيد الحماسية في طوابير المدارس ، وانما بان يترجم ذلك في كل ما نقوم به من عمليات البحث والتعليم في هذا الوطن ، فليس من الوطنية في شيء أن نترك الحبل على غاربه كي تكون الدراسات العليا في جامعاتنا رهنا برغبة الطالب او اهتمامات استاذه وحدها . بل يجب ان يكون هنالك ثمة تخطيط دقيق شامل لاحتياجات المجتمع في المرحلة الراهنة بحيث يتناولها كل من تلك الابحاث حسب تخصصه . ولكنه حتى لا يصبح الامر مجرد فرض يحس الباحث وكأن الادارة تمليه عليه ، وهو الذي يعلم عن كثب أن رحلة البحث العلمي لا سيما اذا

(*) نشر في الكتاب السنوي لمؤتمر طه حسين بجامعة المنيا عام ١٩٨٧ . كما نشر قبل ذلك بشيء من الايجاز في صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٨٧/١/٣٠ تحت عنوان : «ارتباط علوم الطبيعة والانسان : ضرورة علمية » .

كانت جادة وأصيلة ، لا تخلو من مفاجآت تتعذر على التنبؤ ، على الرغم من أن العائد الأول من نتائج البحث العلمى هو رفع القدرة على التنبؤ باستخلاص القوانين والاليات ذات الانتظام النسبى فى الظواهر موضوع البحث ، اقول حتى لا يصبح الأمر بالنسبة للباحث بمثابة الفرض يأتيه من مستويات تخطيطية عليا ، مما قد ينتهى بالبحث العلمى إما الى العقم أو إلى ازدواجية وصراع كامن أو مفتوح بينه وبين جهة التخطيط المركزى للبحوث ، فعليه أن يكون هو نفسه فى قاعدة ذلك التخطيط الاجتماعى الشامل لنشاطه البحثى . ولكن أنى له ذلك وتخصصه الدقيق يكاد أن يكون أبعد ما يكون عن هذه النظرة الشمولية ، خاصة وأن العلوم الحديثة تدرس بشكل ذرى لامعيارى ، يسبغ عليها موضوعية شكلية ، وكأنها تصلح بهذه الصورة الجزئية المحدودة لكافة المجتمعات على حد سواء بل وعلى اختلاف مواقع أبناء المجتمع الواحد من العملية الانتاجية ؟ ! لابد لرفع هذا الفصام بين التخصص الدقيق والكلية الاجتماعية الاقتصادية الثقافية التى ينتمى اليها صاحب البحث والدرس أن تتحول لغة الوصف « الحيادى » فى علوم الطبيعة والانسان على السواء الى لغة تفصح عن العلاقة بين التخصص الدقيق والمصالح الاجتماعية الاقتصادية التى يخدمها من خلال توجهه . أى أن اختيار موضوعات البحث والدرس ومن قبل ذلك المنهج الذى يمضى عليه ، هو الذى يفضى الى موقف ملتزم – او غير ملتزم – بازاء القضايا الملحة فى المجتمع الواحد . وقد يقول قائل إن هذه اللغة غير الحيادية ، التى لا تقف عند حد الوصف الخارجى للجزء الذى تخصص فيه الباحث ، وانما تتبع صلته بالنسيج الاجتماعى وعلاقاته الداخلية ، ان مثل هذه اللغة يفتقر اليها فى أغلب علوم الانسان والطبيعة فى جامعاتنا واكاديمياتنا البحثية فضلا عن معاهدنا الدراسية . والاجابة على ذلك أنه دون

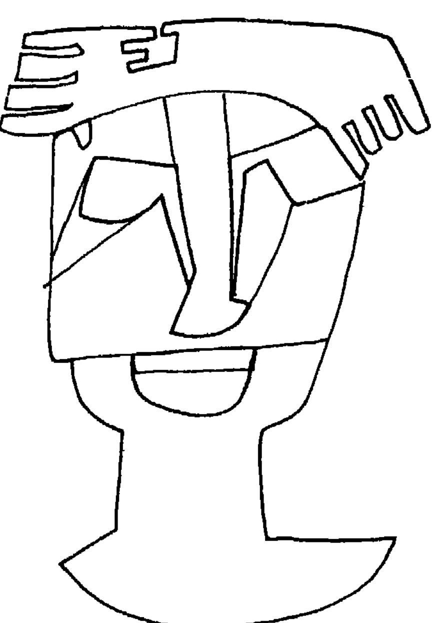
بلورة هذه اللغة لن يتحقق لنا ما نصبو إليه من تخطيط اجتماعى شامل لابحاثنا ودراساتنا . فتحديد اولوية الموضوعات ورصد خطة شاملة لها لا يكفى لمثل هذا التخطيط ، وانما لابد وان تكون له لغة بحثية دراسية مختلفة عن تلك التى تسود معاهدنا البحثية والدراسية حتى هذه اللحظة ، وبعبارة اخرى لابد أن تنبع هذه اللغة عن **نظرية فى المعرفة** تنظر الى التخصص الدقيق على أنه نشاط اجتماعى فى شكل متخصص ، وانه من ثم يتعين لتحقيق العائد الاجتماعى المنشود منه ان يدرس من خلال علاقاته الداخلية النوعية ذات الخصوصية الشديدة فى صلتها بقوى الانتاج الاجتماعية مدعما ودافعا لها . ومن هنا كانت ضرورة اجتماعية الطب ، والهندسة ، والذرة ، وسائر علوم الطبيعة فضلا عن العلوم الانسانية ، ولكن بشرط ألا تكون تلك الدراسة مجرد مادة تضاف الى المواد الاخرى التي تدرس فى كل من تلك الفروع التخصصية على ماهى عليه ، وانما ان تمثل القاعدة المعرفية والمنهجية التى تقوم عليها كل من تلك الدراسات المتخصصة بأسرها . أو هى -ان شئت - الفلسفة التى يجب أن تقوم عليها هذه التخصصات ان أردنا أن نوجهها بنقلة كيفية تحيلها مما هى عليه إلى اسهام فعال فى نهضة حقيقية ما أشد حاجة الوطن العربى اليها . وانى أعلم أن تحقيق ذلك على مستوى البحث والدرس ليس سهلا ، لا سيما وأن الأطر البحثية السائدة تنهج عكس ذلك ، ولكننا لن يكتب لنا النجاح فى مشروع خروجنا من الأزمة الطاحنة التى نعانيها الا بالبدء من هنا . عندئذ سوف لا يسود التناقض بين التخطيط المجتمعى الشامل بما له من مركزية والبحث الدارس أو الدرس الباحث كل فى موقعة من المجتمع ، بل التعاون المتبادل بين كلى مستويى التخطيط مركزيا كان أم قاعديا ..

ولكن ، من أين لنا أن نبلغ هذا الهدف الذى يبدو بعيدا ونحن نفتقر الى بلورة هذه اللغة العلمية الجديدة التى تحرص على عدم فقدان الصلة بين التخصص الدقيق بقوانينه وآلياته المجردة عن ظواهر محددة ، والكلية الاجتماعية الاقتصادية فى علاقتها التاريخية العينية كما نعيشها فى يومنا هذا ؟ السبيل الى ذلك لا يتأتى بمجرد وضع مشروع لهذه اللغة العلمية الجديدة ، وانما بوضع ذلك المشروع ذاته موضع الاختبار والدرس الجاد من اهل التخصصات المختلفة فى شكل نموذج بحثى (جماعى) يقوم على هذه القاعدة المعرفية التى ترفض الفصم بين التخصص على دقته ومن يمكن ان يعود عليهم هذا التخصص بالنفع أو الضر من أبناء هذا المجتمع ، ولكنها ترفض فى الوقت ذاته أن تختزل خصوصية المسار البحثى فى مجال محدد الى عمومية العلاقات الاجتماعية السائدة ، والا كان لذلك أثره السلبى على العملية البحثية . ولوضع هذه الفكرة موضع الاختبار العملى اقترح انشاء جامعة بحثية فى احدى المدن الجديدة تقوم على الاسس التالية : -

اولاً : العمل على رفع الفصل التعسفى بين العلوم الانسانية والطبيعية ، مع النظر الى كافة اشكال المعرفة الانسانية المتخصصة على انها نشاطات ذات طابع اجتماعى فى شكل متخصص . ومن ثم يتعين على الابحاث الجماعية لكافة التخصصات العلمية ان تعيد ربط تلك التخصصات بعد رحلتها التجريدية الطويلة فى العصور الحديثة بالارضية الاجتماعية الاقتصادية الثقافية التى اليها تنتمى وان تعيد تأسيسها فوق هذه الخريطة الاجتماعية الاقتصادية الثقافية ، بحيث لا ينفصل البحث العلمى فى مساره التخصصى عن اشباع حاجات المجتمع الذى يشرف بالانتماء اليه .

ثانياً : على الرغم من بداهة هذا المطلب (اعادة ربط التخصصات العلمية باشباع حاجات المجتمع راهنة كانت أو مستقبلة) الا أن عدم توفر تصور علمى متكامل للنظرية الاجتماعية التى تنهض عليها مختلف التخصصات العلمية قد أدى ، ومازال يؤدى الى فاقد كبير فى تحصيل الناتج المنشود على المستوى القومى من الاستثمار الذى يبذله الوطن لتنشئة وتدعيم باحثين علميين على مستوى عال من التأهيل ، غير أنه لا يمكن لهذه النظرية الاجتماعية التى يجب ان تشكل الاساس والقاعدة التى تقوم عليها كافة التخصصات فى العلوم الانسانية والطبيعية ، بل وفى كافة اشكال الابداع الفنى والادبى والثقافى ، والتى بدونها لا يتحقق ناتج رشيد مما ينفقه الوطن على كل هذه النشاطات المتخصصة ، لا يمكن أن تفرض سلفا ، كما أشرنا من قبل ، على الباحثين بشكل متعسف وانما يجب أن تطرح فى البداية فى صورة فرضيات نظرية تحققها أبحاث المتخصصين فى مختلف الفروع العلمية بشكل جماعى يحقق نموذج تداخل العلوم على أرضية مشتركة من الاهتمامات الاجتماعية . وعلى هذه الجامعة البحثية التى اقترح انشاءها أن تضع على عاتقها تطوير النظرية الاجتماعية الشاملة لكافة فروع النشاط التخصصى من خلال التعاون العلمى الجماعى بين كافة المتخصصين فى مختلف الفروع البحثية فى العلوم الانسانية والطبيعية وفى الانشطة الثقافية الابداعية فى الفنون والاداب . وغنى عن البيان ما يحققه هذا التطوير الجماعى التعاونى للنظرية الاجتماعية التى تتأسس عليها كافة التخصصات البحثية من ترشيد كبير لما تنفقه الدولة من مال وجهد وخدمات متنوعة لدعم هذه التخصصات ، فضلا عن تحقيق عائد اجتماعى ذى كيف رفيع يعالج الحالة السائدة من تفتت مختلف التخصصات وبعدها عن بعضها البعض ، زد على ذلك الفاقد الناجم عن بعدها عن تحقيق الحاجات الفعلية للمجتمع العربى والعمل على اشباعها ، وهى - فى

تقديرى – ليست مشكلة الدراسات النظرية وحدها فى هذا البلد ، وانما بالمثل اشكالية العديد من الدراسات « العلمية » فى فروع العلوم «التطبيقية » ، اذكر منها على سبيل المثال لا الحصر الطب والهندسة . كما انه على هذه الجامعة البحثية المقترحة ان تتصدى لعمليات التداخل الحضارى بين مصر والعالم العربى من ناحية والحضارة الاوربية الحديثة من ناحية أخرى ، وانعكاس ذلك على البحث العلمى والابداع الفنى والثقافى بكافة تخصصاته ، بحيث يؤدى البحث الجماعى لهذه الظاهرة الى تنسيق عملية الاستفادة من منجزات الغرب بما يدعم القدرة على اشباع حاجات الوطن العربى ، ومن ثم تجاوز الثنائية القائمة بين التعامل مع الواقع المحلى باستخدام ثمرات العلم الغربى ، والثقافة الاجتماعية «الشعبية» كالثنائية القائمة بين الطب الحديث والطب الشعبى ، أو بين العمارة الحديثة والعمارة الاصيلة على مدى التاريخ الطويل لمجتمعنا



نحو نظرية قومية للمعرفة فى علوم الانسان والطبيعة .

مبررات هذا المشروع : (*)

يلاحظ بوجه عام أن أغلب الباحثين فى العلوم الطبيعية فى بلادنا يصدرون فى دراستهم عن الطرق الاجرائية للبحث دون أن يكونوا على علم بنظرية المعرفة التى عنها نشأت فى الأصل تلك الطرق الاجرائية وطورت . والنتيجة التى تترتب على ذلك أنه كلما تبدلت نظرية المعرفة فى البلاد الغربية المنتجة لها ، وتغيرت تبعاً لذلك الطرق الاجرائية Operationaal methods المترتبة عليها فى مواقع انتاج النظرية فى الغرب ، عدنا نحن لنتبع تلك القطوف الاجرائية الجديدة ، ولكن عن غير وعى واضح بأسباب تبدل تلك النظريات المعرفية ، ومن ثم طرقها الاجرائية النابعة منها فى الغرب. وهو ما يتيح تعزيز آليات تقسيم العمل البحثى على المستوى الدولى ، حيث ينتج الغرب نظرياته ونقوم نحن بإعادة انتاجها ، متعسفين تطبيقها على واقعنا المجتمعى الثقافى والاقتصادى المناخى المغاير ، ثم حين يعود ليأخذ بنظرية جديدة ، نسرع نحن بالاخذ بقطوفها الاجرائية منفصلة عن أساسها النظرى ، حتى نلحق بالركب « العالمى » !!

هذا فى العلوم الطبيعة والتجريبية ، أما فى العلوم الانسانية ، فالأمر صار مختلفاً منذ بدايات السبعينات حين اهتم عدد من هيئات التدريس فى جامعتى عين شمس والقاهرة ، بالنظرية فى العلوم الاجتماعية . إلا أن السمة السائدة على تلك المجهودات الحميدة فى حدّ ذاتها هى التعريف بالنظرية فى العلوم الاجتماعية الغربية ، والربط بينها والمناهج والطرق الاجرائية التى تقوم عليها ، وان ظل ذلك كله فى حدود النقل عن الغير ، وهو ما يمكن أن يترتب

(*) نشر بصحيفة الأهرام على دفعتين بتاريخ ١٩٨٩/٢/١٠ و ١٩٨٩/٢/١٧ .

عليه ، وكما ترتب عليه بالفعل ، كثير من الاشكالات فى التعرف العلمى الدقيق على واقعنا المصرى العربى المغاير ، ذلك أننا لم نصدر أصلاً عن تجريد نظرى لواقعنا المحدد ، وانما عن تطبيق للآليات العامة فى النظرية الغربية على خصوصيات المجتمع المصرى ..

ما هو المَخرج إذن من هذه التبعية البحثية التى صارت موضع شكوى من عدد كبير من الباحثين و أعضاء هيئات التدريس فى جامعاتنا العربية ؟ .

يفضى بنا هذا السؤال إلى ضرورة أن يكون لنا مشروعنا النظرى المستقل فى البحث العلمى ، ونعنى بعبارة « مستقل » على وجه التحديد ، أن نصدر فى مشروعنا عن أرضيتنا المجتمعية فى كل من أمصارنا العربية .

ما معنى هذا ؟

ان نصدر بداية فى نظرتنا الى مختلف التخصصات فى العلوم الطبيعية ، والعلوم الانسانية فضلاً عن الآداب والفنون بمختلف أجناسها وفروعها (وهى التى تختص بها على سبيل المثال جامعة حلوان) على أنها أنشطة مجتمعية عربية مصرية فى أشكال تخصصية . ومن ثم فلابد من اعادة ربط هذه التخصصات التى تبدو أحياناً متباعدة عن بعضها البعض ، وذلك بتأسيسها على أرضيتها المجتمعية المشتركة فى جمهورية مصر العربية .

إذ أنه إذا كان الهدف من البحث العلمى هو التنمية الاجتماعية - الاقتصادية والثقافية (وهو ما سندعوه هنا التنمية المجتمعية) فما هى طبيعة العلاقة المعرفية والمنهجية بين البحث العلمى الحديث فى علوم الانسان والطبيعة على السواء والموروث المعرفى الثقافى فى مستوياته النظرية والعملية فى مجتمعاتنا العربية ؟ هذا

الموروث، الذى يشكل الخبرات التاريخية الممتدة عبر مئات وآلاف السنين فى المجتمع العربى ، ما علاقته بطرق ومناهج البحث العلمى الحديث فى علوم الانسان والطبيعة ؟ .

واذا كان هذا الموروث (الذى نعنى به الجمع وليس المفرد ، فهو يجمع الخبرات الشعبية واجتهادات مختلف التيارات الثقافية الواعية فى الوطن) يشكل رؤية العالم لدى قطاعات كبيرة من المجتمع العربى ، فهل يشكل العلم الحديث تناقضاً ناجزاً وقطعية معرفية تامة معه ، أم أن فيه ما يحوى اسسا وعناصر عقلانية ، هى نتيجة تراكم الخبرات الجماعية للشعوب العربية ، يمكن أن تنمى وتطور صدوراً عن احتياجات المجتمع فى مرحلته الراهنة وبالاستعانة بالمناهج الحديثة لعلوم الانسان والطبيعة ؟ وهل يمكن استشراف أرضية معرفية ومنهجية مشتركة بين مختلف علوم الانسان والطبيعة صدوراً عن هذه الارضية المجتمعية التى تحاول مختلف التخصصات العلمية أن تجد لها الحلول المناسبة ؟ واذا كان من المعروف أن انغلاق التخصصات العلمية على ذاتها صار يعبر عن أزمة فى البحث العلمى صارت بدورها تستدعى التعاون الوثيق بين مختلف التخصصات العلمية ، وهو ما أدى الى ظهور التخصصات المتداخلة Interdisciplinary(وليست « البينية » كما تعرب خطأ) ، فلم لا يكون الأصل فى تلك الأزمة هو تجريد التخصصات عن العلاقات المجتمعية ، وهو الذى أدى الى بعدها هى الأخرى عن بعضها البعض ؟ .

فهل يمكن اعادة وصلها بما انفصلت عنه بعد هذه الرحلة التجريدية ؟ وهل يمكن أن يعاد تأسيسها وربطها بتلك العلاقات المجتمعية الراهنة فى كل من مجتمعاتنا ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن الربط - على المستوى المعرفى (الابستمولوجى) - بين المنهجية العامة للبحث العلمى الحديث والمناهج السائدة فى

المجتمع العربى الراهن كما تنعكس فى مختلف ممارساته العملية وأنساقه الفكرية ؟ وإلى أى حدّ يمكن لمنهجية العلم الحديث أن تنمى الجوانب الابداعية فى سلوك وفكر المجتمع المصرى وتصفى الشوائب التلفيقية فيه على مستوى الفكر والممارسة ؟ وهل هنالك آليات مشتركة بين التطبيقات العلمية الحديثة على مختلف جوانب المجتمع العربى ؟ ثم على مستوى اجتماعية البحث العلمى : هل يمكن الوصول الى لغة مشتركة بين مختلف التخصصات العلمية حتى تدفع التعاون المثمر بينها دون أن يؤدى ذلك الى اختزال أو تبسيط مخل باشكالات التخصصات المختلفة ؟ وكيف يمكن أن تسهم هذه اللغة العلمية المشتركة فى المستقبل فى بث روح العلم فى المجتمع العربى من خلال مختلف مؤسساته البحثية والتعليمية والاعلامية والتربوية ؟ .

من خلال هذه التساؤلات تتضح معالم الطرق الاجرائية لهذا المشروع البحثى . فأعضاؤه سيقومون فى مرحلة أولى بمحاولة الاجابة على هذه التساؤلات من خلال تقويم المناهج السائدة فى بحوث العلوم الانسانية والطبيعية فى مجتمعاتنا العربية (من خلال مؤسساتها البحثية والتعليمية والتدريبية) وما آلت اليه علاقتها بالموروث المعرفى والمنهجى السابق عليها فى المجتمع العربى ؟ وما هى أشكال الصراع والتناقض أو التداخل بين هذين النسقين المعرفيين ؟ وهل يمكن التوفيق بينهما (دون تلفيق) بما يدفع القوى الانتاجية فى المجتمع العربى فلا يؤدى ذلك الى مفقود فى تمايز شخصيته الحضارية التى امتدت عبر آلاف السنوات وصارت الآن فى منعرج حرج من تطورها ؟ .. وكيف يمكن للبحث العلمى فى الوطن العربى أن يعاد تأسيسه وربطه بأرضيته المجتمعية الخاصة دون أن يضيع فى متاهات الاحصاءات الكمية أو يقتصر عليها وحدها ؟

أهمية الدراسة التقابلية بين اللغة العربية *
واللغات الاجنبية لدعم اللغة والهوية القومية لأبناء العربية

لاستجلاء القضية الى نحن بصددها سأبدأ بمثال مقارن من آيرلنده حين كانت برمتها تنوء تحت الاستعمار الانجليزى . فقد كان يفرض على الاطفال فى مدارسها ألا يتحدثوا بينهم الا بالانجليزية ، ومن يعثر عليه مدرس الفصل متلبسا بالتحدث بلغة بلاده - الايرلندية - كانت تحفر علامة على عقد خشبى يلزم بحمله حول عنقه ، ثم يأخذ بعد فترة « حسابه » من العقاب الجسدى تبعا لعدد تلك العلامات على عقده الخشبى . ومن المؤسى ان كثيرا من أولئك المدرسين الذين كانوا يوقعون ذلك العقاب على تلاميذهم «بأمانة» صارمة كانوا هم أنفسهم من أهل أيرلنده . فقد كانوا يتوهمون أنهم بتوحدهم بالمغتصب الانجليزى انما يعينون ابناء بلادهم على تجاوز الفاقه والتخلف ، وهم الذين راح منهم مليون نسمة ضحية المجاعة التى اجتاحت آيرلنده فى القرن الماضى ، وهاجر منهم مليون آخر من الاهالى ، اتجه معظمهم الى الولايات المتحدة ، وبعضهم الى استراليا . والنتيجة أن عدد من يعرف اليوم لغة بلاده فى ايرلنده لا يتعدى الخمسة بالمائة من سكان الجمهورية الواقعة فى الجنوب . بل أنه على الرغم من أن أيرلنده عضو فى السوق الاوربية المشتركة الا أن مسابقة أجريت فى عام ١٩٨٧ لاختيار أفضل ترجمات للقصائد المنشورة باحدى لغات الدول الاعضاء فى السوق قد استبعدت الشعر المدون باللغة الآيرلندية من مسابقتها متعللة بأن هذه اللغة ليست من اللغات الرسمية للسوق

(*) ألقى هذا البحث فى ندوة « تطوير تعليم اللغة العربية » التى اقيمت فى شهر يوليو ١٩٨٨ بوزارة التربية والتعليم بالقاهرة ، واشرف على تنسيقها زميل فاضل هو الدكتور محمود فهمى حجازى ، استاذ علم اللغة بآداب القاهرة .

الاوربية ، بينما هى اللغة الرسمية لجمهورية آيرلنده ، (انظر صحيفة Irish Times الصادرة بتاريخ ٣١/ ٨/ ١٩٨٧، ص٧) . أما عنا نحن العرب فأكثرنا لا يعرف أن فى ايرلنده جمهورية خاضت من أجل استقلالها ثورة شعبية عام ١٩١٦ ضد المستعمر نفسه الذى ثار عليه الشعب المصرى عام ١٩١٩ ، بل أن منا من يتصور أن آيرلنده بأسرها مجرد امتداد لبريطانيا .... !

ان آلية التوحد بالقاهر عن طريق التوحد المعيارى بلغته وسمته هى التى أدت باللغة الآيرلندية الى هذا المصير ، وهى التى تهدد مستقبل اللغة العربية . فاذا كان القاهر فى الامس القريب هو المستعمر المتحدث برطانته الانجليزية ، فالمهيمن فى حاضرنا على اقتصاد الشعوب هو السوق العالمية التى تدار باللغة الانجليزية .. وهذه السوق لا يتناقض معها ويؤرقها سوى الهويات الثقافية المتميزة على ارضيات مجتمعاتها ، والتى تشكل اللغة القومية عصبها الاساسى . ذلك أن السلعة فى عصر هيمنة السوق العالمية لا تعرف الاوطان ، ولا تريدها . ومع ذلك فالشعوب بحاجة الى تلك السلعة ليس من أجل تناقضها مع تمايز هوياتها الثقافية ولغاتها القومية ، ذلك التمايز الذى يثرى انسانية الثقافة العالمية من خلال التبادل بين متباين الثقافات ، وانما من أجل قيم الاشباع – مادية كانت أو فكرية ثقافية – التى صار لزاما عليها أن تنتقل من خلال التبادل السلعى فى السوق العالمية .

فما هو المخرج من هذا الوضع الذى وان عانت منه شعوب المسكونة بأجمعها ، إلا أن ما تعانيه منه شعوبنا حديثة التحرر من الاستعمار يبلغ أضعاف أضعاف ما تعانيه شعوب الشمال الذى تتمركز فيه ادارة تلك السوق العالمية ؟ .

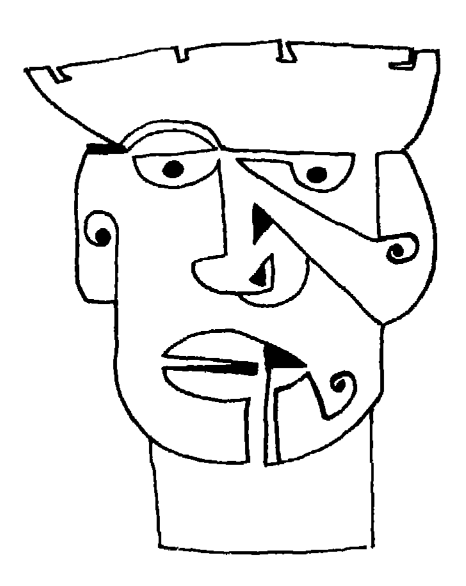
وهل يتأتى لنا الخلاص – نحن أمة العرب – بأن نخلع جلدتنا وهويتنا الثقافية ، وفى مقدمتها لغتنا العربية ، ونتوحد باللغة أو اللغات السائدة فى تلك السوق الدولية ؟ أم أن نقاطع تلك اللغات والثقافات الاجنبية ؟ وإن كان بدهيا أن فى كلا هذين « الحلين » هلاكنا المحقق ، فما هو البديل اذن ؟ ..

البديل الرشيد – فى رأيى – هو أن نتعرف ، ومن ثم نعرف أجيال الدارسين فى أمتنا على أوجه التمايز الثقافى – المجتمعى ، والأدبى اللغوى بيننا وسوانا من الشعوب ذات اللغات والثقافات المغايرة . وأداة هذا التمييز هو الدراسات التقابلية Contrastive Studiesعلى المستويات اللغوية ، والأدبية ، والثقافية المجتمعية على السواء . فاذا أخذنا على ذلك مثالا من الدراسة التقابلية لصوتيات اللغة العربية وصوتيات اللغات الاوربية ، سنجد أن اللغة العربية لا تسمح غالبا بالتسكين لحرفين صوتيين متعاقبين، اذ لابد من أن يعقب الساكن متحرك ، بينما السائد فى اللغات الاوربية هو التسكين لصائتين متعاقبين . وهذا المثال التقابلى على بساطته لا يلقى الضوء وحسب على ظواهر « التداخل اللغوى » السائدة فى مجتمعاتنا العربية ، وانما الوعى به يمكن أن يقينا من آلية التوحد اللاواعى بصوتيات ، ومن ثم بلغة من نتصور أنه «أفضل منا» فى عقر دارنا . ثم نحن اذا ما تعلمنا لغة الغير ، أوربية كانت أو غير أوربية ، فسوف لا يكون ذلك حينئذ على حساب معرفتنا بلغتنا الام، وثقافتنا العربية المتمايزة ، وانما على أساس الوعى الدقيق بالمغايرة اللغوية والثقافية ، واتقاء آليات الهيمنة اللاواعية لنماذج الغير الثقافية واللغوية علينا وبأيدينا نحن .

ولاشك أن هذا المشروع الذى اقترحه يقوم أصلا على فرضية التمايز المعيارى بين اللغات والثقافات المختلفة . وهو فى المستوى اللغوى وحده يتناول التقابل بين انساق صوتية ونحوية صرفية

ودلالية متباينة ، ولكنه حتى يجرى هذه الدراسة التقابلية لابد له من أن يرصد أولا التغيرات والمتغيرات التى طرأت وتطرأ على الممارسة فى اللغة العربيـة ، حتى يستخرج منها ، بعد تحليلها نقديا ، والتوعية بأشكال التداخل اللغوى فيها Linguistic interferences المعايير التى ستقوم عليها دراسته التقابلية .

والهدف من كل ذلك هو التعرف العلمى الدقيق على الذات الثقافية العربية ، ودعم اداتها الاساسية ، وهى اللغة العربية ، فى تمايزها عن سواها من الذوات الثقافية والانساق اللغوية المغايرة . هى اذن دعوة الى الوعى بالمغايرة اللغوية والثقافية ، ورفض للهيمنة ..



رؤية « الفكر الأجنبى »
من خلال « منظور قومى »

فى المؤتمر الذى أقيم بجامعة القاهرة عام ١٩٨٥ لمناقشة قضايا تطوير التعليم الجامعى بكليات قطاع الآداب والعلوم والدراسات الانسانية بالمجلس الاعلى للجامعات أثير عدد كبير من القضايا الملحة التى كانت بحاجة الى أن توضع فى الحسبان ونحن نخطط لواحد من اهم قطاعات حياتنا الثقافية ووعينا الاجتماعى .

من بين تلك القضايا الملحة ما أثاره زميلنا الفاضل الدكتور محمود فهمى حجازى ، استاذ علم اللغة ، فقد دعا إلى ضرورة تحقيق تخطيط لغوى على المستوى القومى والا تترك الامور فى هذا الميدان الخطير دون تصور علمى دقيق يترجم الى خطة لغوية قومية وقد عالج الدكتور حجازى هذه القضية البالغة الاهمية غير مرة فى كتاباته الدسمة ، لذلك فسوف لا أتعرض لها هنا بالتفصيل .

أما القضية الاخرى التى لا تقل عن سابقتها اهمية وخطورة ، فهى ضرورة بلورة مدرسة وطنية فى الادبيات الاجنبية داخل جامعاتنا المصرية . وقد رأيت طرح هذه القضية على عدد أكبر من المهتمين بأمور ثقافتنا الوطنية من خلال وسائل الاعلام ، لاسيما وان قضية الجامعة المصرية وما يدور فيها انما قضية اجتماعية بالدرجة الاولى لا تعنى أبناء الجامعة وحدهم من طلاب واساتذة ، وانما تخص كل مواطن فى أى موقع من مواقع الانتاج فى هذا البلد سواء كان بالسلب أم بالايجاب ، بما ينفق على الجامعات من حصيلة الضرائب ، أو بما تضيفه الجامعة أو بالاحرى ما يجب أن تضيفه إلى قوى الانتاج الاجتماعية كيفا اولا وكما ثانيا .

(*) نشر بصفحة « فكر وثقافة » بجريدة الأهرام بتاريخ ١٣ / ١٢ / ١٩٨٥ .

اذن فليست هذه الكلمات مجرد سد لفراغ بين اعلانين فى صحيفة سيارة ! ماذا أقصد - اذن - بضرورة بلورة مدرسة وطنية فى الادبيات الاجنبية داخل جامعاتنا المصرية ؟

من الملاحظ فى اقسام الاداب الاجنبية بجامعاتنا المصرية انها فى غمار محاولتها للتغلب على صعوبة توفير المهارات اللغوية الكافية لابناء العربية الدارسين بها حتى يتمكنوا من مطالعة وفهم النصوص الادبية فى الاداب الاجنبية قد اتجهت فى الكثير من الاحيان الى الاستعانة - شبه المطلقة - بتعليق النقد الادبى الاجنبى (الغربى) على الاعمال الادبية الصادرة فى لغته ، بل والسير على هدى ادوات ذلك النقد الادبى الغربى من سيميولوجية او بنيوية ... الخ فى نقد ادبنا العربى ذاته . وتمضى اقسام الاداب الغربية فى جامعاتنا المصرية الى ابعد من هذا ، فهى - خروجا على لائحات جامعاتنا - لاتكاد تناقش الرسائل الجامعية من ماجستير او دكتوراه فى اقسامها الا بلغة الادب الغربى الذى تخصص فيه صاحب البحث . فلماذا نعجب اذن ان اعتبرت بعض المعاهد الثقافية التابعة لدول غربية على ارضنا المصرية هذه الاقسام المذكورة فى جامعاتنا المصرية شبه امتداد لها ولسياستها الثقافية .. ؟ ! فما تطمح اليه هذه المعاهد الثقافية الغربية لا يزيد على محاولة كسب انبهار اكبر عدد ممكن من ابناء العربية بمنجزات ثقافة البلد أو المنطقة الحضارية التى يمثلها ذلك المعهد - اقول « الانبهار » بتلك المنجزات ، وليس التعرف على جذورها او بالاحرى على عملية انتاجها ببعدها الاجتماعى - التاريخى ، ومن ثم المعرفة النقدية باصولها مع مقارنتها ومقابلتها بثقافتنا الوطنية الاجتماعية على ارضيتنا العربية . والنتيجة التى تأملها تلك المعاهد الثقافية هى تحقيق اكبر قدر من اعجاب المثقفين العرب بالثقافة الغربية التى تدعو اليها ان لم يكن توحدهم بها . وهو أمر «منطقى»

و « مشروع » من وجهة نظر ومصلحة الدول التى تمول تلك المعاهد، وهو مالا يدعونا بالضرورة الى مقاطعتها خشية خلخلة هويتنا الثقافية ، لاسيما اذا كنا على وعى برسالة تلك المعاهد . ولا شك أنه يمكن الاستفادة مما تقدمه هذه المعاهد من فرص توفير مهارات لغوية او التعرف على مناهج وادوات البحث العلمى فى الاقطار التى تمثلها تلك المعاهد ، **ولكن شريطة ان نقوم نحن باعادة صياغة هذه الخدمات الثقافية « الغربية » بعد تسليط الضوء البحثى النقدى عليها** ، مستعينين بالمنهج التاريخى المقارن حتى نضعها فى سياق العلاقات الكلية الثقافية – الاجتماعية التى تنتمى إليها ونقابلها بالكلية الاجتماعية الثقافية التى ننتمى نحن ابناء العربية اليها .

واذا كانت تلك المعاهد تستخدم لغاتها القومية – أو ما يترجم عنها عند الاقتضاء – لتقديم منجزاتها الثقافية الوطنية ، لا سيما فى الاداب والعلوم الانسانية ، فماذا يمنعنا نحن – ابناء العربية – ان نسلط الضوء على هذه المنجزات بلغتنا القومية وانطلاقا من ثقافتنا العربية ومصالحنا الوطنية الراهنة والمستقبلة ؟ ومن هو المنوط بهذه الرسالة ان لم يكن اقسام الاداب الغربية والاجنبية فى جامعاتنا العربية ؟

ضرورة المنظور القومى لمعرفة الثقافات الاجنبية :

قد يذهب البعض الى أن مهمة اقسام الاداب الاجنبية فى جامعاتنا المصرية والعربية هى تجويد المعرفة بلغات تلك الاداب، ان لم يكن تلقينها فى بعض اقسام اللغات النادرة ، وهنا ايضا لا يكون التعرف على اللغة الاجنبية واعيا الا اذا تم مقابلتها فى نسقها النحوى والصرفى والصوتى بنسق اللغة الأم – التى يصدر عنها الدارس – نحوا وصرفا وصوتيات .

والمقصود بالنسق هنا هو العلاقات التى تحكم بنيان اللغة – أو كما يقول المتخصصون – بنيتها ، وهى على اية حال نظرية تنهض

على اساس معرفى يتلخص فى أن العمليات الادراكية عند الانسان لا تسجل الاشياء فى حد ذاتها ، وانما تدركها دائما فى علاقتها بسائر الأشياء . ومن هنا كان الاهتمام بدراسة الاليات والقوانين التى تحكم ادراك تلك العلاقات من خلال النصوص التى تحملها ، وهو ما يطلق عليه النسق أو البنية .

وحين أقول انه لا يمكن التعرف على اللغة الاجنبية بشكل واع الا اذا قابلناها فى بنيتها النحوية والصرفية والصوتية ببنية لغتنا الام، فلست اعنى بذلك انه لا توجد اساليب اخرى تؤدى الى درجة معينة من الاجادة للغة أو لغات اجنبية دون مقابلتها ببنية اللغة الام. الا انه يترتب فى الغالب على عدم اجراء هذه الدراسة التقابلية ما يطلق عليه اصطلاحا بالتداخل اللغوى ، وهو يعنى اما اسقاط بنية اللغة الام على بنية اللغة الاجنبية المكتسبة ، أو فى مرحلة متقدمة من اجادة اللغة الاجنبية والتوحد بها ، اسقاط بنيتها بل ومفاهيمها ايضا على بنية ومفاهيم اللغة الام . والطريف فى الموضوع ان هذه العمليات الاسقاطية تتم بلا وعى بما يحكمها من آليات ، وان تمت باسم الوعى والتقدم والنهضة احيانا ..!!

أما اذا انتقلنا الى شكل معين من اشكال اللغة له خصوصية الادب بتقنياته ، واجناسه ، وعالمه المتخيل فالامر يصبح اكثر خطرا، لانه يخص الثقافة الوطنية بمفهومها الشامل . وبيان ذلك ان الفن والادب كل منهما بطرقة التخيلية غير المألوفة يعالج ما يدور فى اذهاننا من افكار وتصورات تدور حول حياتنا اليومية التى (الفناها) وتعالج ما يحكمها من علاقات اجتماعية . اى أن الادب لا يتعرض لعلاقات الناس بعضهم بالبعض الآخر مباشرة ، وانما يتعرض لهذه العلاقات من خلال تصورات المنخرطين فيها عنها . وما يجعل من الادب ادبا ، ومن الفن فنا ، هو ابتكاره لمسارات

تخيلية يعالج بها ما تواضع الناس على اعتباره حياتهم «الواقعية»، وما يتحقق فى عملية تلقى الادب من امتاع ينتج مما يبتكره من طرق و اساليب فنية للتعبير يعلق بواسطتها على مواقف الناس من علاقتهم بعضهم بالبعض الآخر ، ونظرتهم الى تلك العلاقات . وهو فى ذلك – أى الأدب – مستند الى تراث خاص تناقلته اجيال الادباء عبر تاريخ الثقافة القومية ، وان كان مصدر الامتاع الحق فيه ليس بنقل ذلك التراث ، وانما بالابداع فيه والاضافة اليه . ولا تكون الاضافة هنا عملية شكلية صرفة ، مهما تصور الاديب نفسه انها مقصورة على تشكيله الفنى لعالمه التخيلى المقابل لعالم «الواقع» ، انما تكون لهذه الاضافة الفنية ضرورة يمليها ماطرأ على ذلك الواقع الخارجي – بالنسبة للأدب – من تغير ، وعى بذلك الاديب أو لم يع .. ولكن الاديب يلجأ فى موقفه من الافكار الشائعة حول العلاقات الانسانية او غير الانسانية التى يعيشها فى كل يوم الى اعادة النظر فى تراث اساليب التعبير الفنى الخاصة بالتعبير الادبى فى ثقافته القومية وما يبرر الاستمرار فى تقليدها من عدمه بالرغم من نشوء حساسيات جديدة فى مجال التلقى . والحلول التى يحققها الاديب الفنان فى هذا المضمار هى ما يعرف باسم الابداع، أى أن صلة الابداع بالثقافة الاجتماعية فى علاقتها الكلية صلة وسيطية – اذ تتم عن طريق اعادة تشكيل الاديب لتراث ادبه القومى حتى يصبح اكثر قدرة على استثارة حساسية بنى قومه ازاء ما يعالجونه من امور حياتهم ، وما يحتم عليهم ذلك من الدخول فى علاقات بين بعضهم البعض . ومن هنا فان خصوصية الادب ليست فى علاقته بما يلجأ إليه من اشكال تراثه الخاص الذى كان يشكل فى اوانه حلولا تخيلية لاشكالات عاصرتها تلك الحلول ، وانما تكمن خصوصية الادب فى خصوصية المرحلة التاريخية التى يمر بها المجتمع القومى الذى يتلقى ذلك الانتاج الادبى ، وما يترتب على تلك المرحلة من حساسية اجتماعية ذات طابع مميز ، أى ان فهم منجزات العمل الادبى مهما بلغ شأنها لا يتأتى سوى بمعرفة

الثقافات المهيمنة وغير المهيمنة فى تفاعلها مع علاقات البشر داخل مجتمع معين فى تطور تاريخى محدد .

أقول هنا (فهم) منجزات الادب . اما التعلق المستمر بها فأمر اخر قد يرجع الى ارتباطها بتطور تاريخى بائد - كالمعلقات مثلا - أو بثقافة اجتماعية مغايرة للثقافة القومية رغم معاصرتها لها كالثقافة الاوربية مثلا . ومهما كان الفهم يمر فى مراحله الاولى بالانبهار أو العجز عن الفهم ، فمهمة النقد الادبى ولا سيما البحث العلمى فى اقسام الاداب الاجنبية فى جامعاتنا هى توضيح العلاقة بين نصوص الادب الاجنبى موضوع الدرس والثقافات المحلية التى ينظر من خلالها ابناء مجتمعاتها الى علاقاتهم بعضهم بالبعض الاخر على المستوى القومى وعلاقة وطنهم بالاوطان الاخرى ، ولا سيما باقطار العالم الثالث التى يقع عالمنا العربى فى قلبها على المستوى العالمى . وهنا لا يمكن ان يكون تعليق النقد الادبى فى تلك اللغات نفسها على ما تنتجه ثقافاتها الاجتماعية من ادب ، وافيا ولا بالضرورة منصفا للحقيقة نظرا لارتباطه الايديولوجى بالمصالح الاجتماعية التى يمثلها . أما عدم التوحد بذلك الادب وتلك الثقافة المغايرة فأفضل معاون على الكشف عما لا يراه فيها ابناء جلدتها ، لاسيما اذا كان ذلك الادب الاجنبى يكرس ايديولوجية هيمنة الغرب على الشرق ، وان كان هذا الكشف نفسه لا يمنع من الاستفادة التحويلية للمنجزات التقنية فى العمل الادبى المنتمى الى ثقافة الغير فى عملية دفع الابداع الادبى على المستوى العربى . ولكن هذه الاستفادة النقدية التحويلية للمنجز الموضوعى بغض النظر عما يخدمه من تيارات واتجاهات ، لا تتأتى لنا الا اذا كان ذلك انطلاقا من ثقافتنا ومصالحنا الوطنية . وأول اداة تساعدنا على ذلك البحث الهادىء المستنير غير المتوحد بأدب الغير وثقافته هى لغتنا القومية (*) .

(*) نشر بجريدة الاهرام بتاريخ ١٠ / ١ / ١٩٨٦

هل نحن بحاجة الى سياسة ثقافية أدبية ؟

أغبطني أن أقرأ المقالين الافتتاحيين للعددين الثالث والرابع من مجلة « القاهرة » الغراء [1] ، وهما لرئيس تحريرها الأديب القصاص الأستاذ عبد الرحمن فهمي ، يحمل أولهما عنوان : « اشتباك الأدب بالسياسة كارثة في عالم الكومبيوتر » ، أما ثانيهما فعنوانه : « اللغة السياسية .. والسياسة اللغوية » . والأديب صاحب المقالين حمل كثيرا على الخلط بين الشعر والسياسة في معاركنا الحضارية والقومية المعاصرة في الوقت الذي يحسب فيه أعداء شعوبنا مصالحهم المناقضة لمصالحنا القومية بطريقة رياضية بالغة الدقة والبرود ، وأنه آن لنا الوقت كي نفض الاشتباك بين الشعر والسياسة اذا أريد لنا أن نتعلم من أخطاء ماضينا القريب . ويحضرني بهذه المناسبة أن هذا الخلط القاتل بين الشعر والسياسة، الذي يحيل السياسة ورجالها إلى شعراء حالمين بما يتمنون أن يكونوا وتكون عليه بلادهم فيخلطون بين الوهم والواقع ويتبادلون الأدوار مع الشعراء الخياليين ، لم يكن من نصيبنا نحن وحدنا في حرب يونيو ١٩٦٧ ، وانما كان بالمثل من أسباب هزيمة الرئيس « آليندى » والقوى الشعبية التى كان يمثلها (الأونيداد بوبولار) فى مجابهة الأخطبوط الأجنبى المعادى الذى كان يتربص لتلك القوى الشعبية وليدة الوعى كى يضربها فى مقتل فى ذلك الوقت الذى كان « آليندى » يصرح فيه بأن جيش بلاده ، الذى درب قادته فى شمال القارة ، وتعلموا الولاء لصالح الاخطبوط الأجنبى ، لايعدو أن يكون جيشا « مهنيا » لادخل له

(١) حين كانت تصدر أسبوعية فى أول عهدها .

بالسياسة..كان يقول تلك الكلمات بينما يشاهد على شاشة التليفزيون مغمضا عينيه وكأنه يحلم . وفى ذلك الوقت نفسه انطلق شاعر « شيلى » العظيم « بابلو نيرودا » يحذر رئيس بلاده من هذا الوهم الكبير فى قصائد ثلاث ، الواحدة تلو الأخرى : « انى أحذر»، ثم « أحذر مرة أخرى » ، ثم « أحذر للمرة الأخيرة » . ولم ينقض على القصيدة الأخيرة سوى وقت ضئيل حتى كان الانقلاب الفاشى المتآمر مع الأعداء وقتل « آليندى» وسحق القوى الشعبية التى كان يمثلها ، بل وكافة الاحزاب الديمقراطية وحقوق الانسان الشيلى . وهكذا تم تبادل الادوار بين الشعراء والساسة .

ولكننا نتعلم فى نفس الوقت من هذا الدرس المقارن شيئا إضافيا ، لعله يلقى الضوء على مالم يشر اليه الأستاذ عبد الرحمن فهمى فى مقاله ، وهو أن الأدب والشعر ـ على الرغم من خصوصية عالمهما التى تتبدى فى لغة الفن المستقلة عن حياتنا اليومية وماينهض على تلبيتها من عمليات حسابية وتنظيمية مغايرة لشفرة الشعر وأدواته المجازية ـ قد يكون أقدر على استشراف المستقبل ومن ثم على التحذير من سقطات الحسابات الاستاتيكية الجامدة المحدودة فى حياتنا العامة ومصالحنا القومية على السواء. والأمر هنا رهين بموقع الشعر والأدب من القضايا العامة والمصالح الوطنية التى لايستطيع إذا كان على درجة عالية من الحس المرهف والحدس المتوهج إلا أن يكون مهموما بها يحاورها ويتخذ منها موقفا إنسانيا واضحا لا يشوبه تزييف « الكلمات » وعذوبة البلاغة الشكلية بينما يستخدم لغته «المتخصصة» وشفرة عالمه المتخيل فى كل ذلك . فما أشبه الشاعر هنا بالنائم الذى ، على الرغم من ابتعاده عن الاشتباك المباشر بهموم الحياة اليومية، لا يلبث أن يعود اليها ويعالجها فى « منامه» وان يكن بلغة وشفرة مغايرة للغة الحياة اليومية . وهنا كان اسهام التحليل النفسى فى

الكشف عن آليات هذه اللغة الخاصة - لغة الحلم - وعلاقتها بآليات الابداع الفنى والادبى من جهة ، وبقضايا العلاقات الاجتماعية التى تعكس هموم « الحالم » من جهة أخرى .

نخلص من كل ذلك إلى أن فض الاشتباك بين الادب والسياسة لايتأتى بالفصل بينهما فصلا منبتا كما قد يفهم من مقال الاستاذ عبد الرحمن فهمى ، وانما فى إعادة النظر فى آليات العلاقة المعقدة بين الابداع الأدبى والفنى وهموم المجتمع المنعكسة فيما يتخذ فيه من قرارات سياسية . ذلك أننا مهما حاولنا أن نفصل بين الأدب والمجتمع أو بين الادب والسياسة ، فستذهب كل محاولاتنا أدراج الرياح . بل أن الأدب الذى يزعم عكس ذلك هو نفسه أدب سياسى وبالدرجة الأولى . انما علينا إذا كنا لانريد أن نفعل كالنعام عندما يتوجس الخطر ، أن نجابه تلك العلاقة الجدلية على شدة تعقيدها بين خصوصية الادب ومصالح المجتمع العامة ، أو بعبارة أخرى بين المتخيل والعملى ، فلعل المأساة أن يتصور البعض أن هنالك ثمة انفصاما بينهما ، أو أنه لابد وأن تحكمهما ثنائية تامة .

ولعل هذا التصور يمثل - فى بعده عن الحقيقة - الوجه الآخر لاختزال المتخيل الشعرى إلى « واقعية » القرارات السياسية اليومية، وهو ماحدث فى بعض بلدان شرقى أوربا عقب التحول الاشتراكى فيها مباشرة .

وحتى أوضح ما أقول سأضرب على ذلك مثالا من تجربة شاءت الملابسات أن أكون طرفا فيها . كان ذلك عام ١٩٧٣ أثناء انعقاد مؤتمر « الجمعية الدولية للأدب المقارن » فى مونتريال . وكانت ثمة مناقشة حامية بين « مارسيل باتايون » أستاذ الأدب الأسبانى الوسيط فى « الكوليج دوفرانس » آنذاك ، والرئيس

الأسبق « للجمعية الدولية للادب المقارن » ، وبينى . كان « باتايون» يرى أنه لا علاقة بين الابداع الشعرى والعلاقات الاجتماعية الموضوعية بين الناس ، وكنت أرى أن هنالك ثمة علاقة بينهما ، وإن تكن أبعد ما تكون عن المباشرة ، فالابداع الشعرى يتعامل بلغته وعالمه الخاص مع « الوقائع » الاجتماعية المنعكسة فى الوعى العام، وبذا يتخذ منها موقفا ايجابيا أو سلبيا ، مثبتا ، أو محركا حساسية المتلقى في اتجاه معين بازاء مايدور خارج العالم الشعرى. والحق أن هذه القضية ـ علاقة الادب بالمجتمع ـ من القضايا التى لازالت تؤرق الجمعية الدولية للأدب المقارن حتى يومنا هذا.

اقول بينما كان النقاش دائراً بين « باتايون » (توفي خلال السبعينيات) وبينى ، انضم الينا « فكتور هيل » ـ أستاذ الأدب المقارن فى جامعة ستراسبورج ـ ومالبث أن وقف منذ البدء إلى جانب أستاذه « باتايون » . ثم دخل فى النقاش أحد أعضاء معهد الأدب المقارن فى أكاديمية العلوم فى بودابست . وتوقعت أن تتعادل كفتا الميزان . ولكنه قام ليؤكد بحماسة بالغة على أنه لا علاقة على الاطلاق بين الأدب والمجتمع ، وأنه على دارس الأدب أن ينصرف إلى التعرف على الشفرة الخاصة بالابداع الأدبى ، والادوات السيميولوجية التى تعينه على اكتشاف بنية الأدب الداخلية وحسب. وقد علمت بعد ذلك أن هذا القول لايمثل مجرد رأى فردى للعالم المجرى المتحدث ، وانما لتيار غالب فى معهد الأدب المقارن فى الأكاديمية المجرية آنذاك (فى مقتبل السبعينات) . أثار ذلك عجبى خاصة وأن المعروف عن البلدان الاشتراكية أنها تكلف كثيرا بتتبع العلاقة بين الأدب والفن والمجتمع . وبعد أن انتهى النقاش العام مؤقتا ، دخلت فى حوار ثنائى مع العالم المجرى أستفسر منه عن موقفه هذا غير المتوقع . عندئذ قال لى أنه بعد التحول

الاشتراكى فى المجر دأب عدد كبير من « مقاولى » الأدب على تدبيج « الأعمال» فى خدمة الشعارات المرحلية للدولة وكانت النتيجة هبوط شديد فى الكيف الأدبى والابداعى على السواء مما أدى إلى « ثورة » المثقفين وعلماء الأدب الوطنيين علي هذا الابتذال ، وانصرافهم إلى الانكباب على درس العلاقات الداخلية فى العمل الفنى مجردة تماما عن العلاقات الاجتماعية فى الحياة العامة . حدث ذلك بدافع لاشك فى وطنيته وهو انقاذ الأدب القومى من إختزاله إلى قرارلت السياسة اليومية وما ترفعه من شعارات ، و ان كان قد حدث فى المجر - البلد نفسه الذى أنجب « جيورج لوكاتش» و« وآرنولد هاوزر » (سوسيولوجيا الفن)..

لكن على الرغم من كل الأسباب التى قد تبدو مبررة لهذا القرار البحثى من جانب علماء الأدب فى المجر ، كرد فعل محدد فى تاريخهم القومى المعاصر ، هل علينا - نحن العرب - أن نتبنى حقا ، وبشكل مطلق ، هذه القسمة الثنائية بين الأدب والمجتمع ، وكأننا ننتهج الفصل بين ماالقيصر لقيصر ومالله لله ؟ هب أننا فعلنا ذلك ، فماذا ستكون العاقبة ؟ نحن نتمنى أن تفعل الدولة ذلك حتى لايؤدى تدخلها - من موقع القرار السياسى الصرف - فى عرض الاعمال الفنية على الناس إلى تعسف مختزل لايعود بالخير لا على الفن و لا على السياسة . ولكن ، هل يمنع ذلك أن يكون لنا سياسة ثقافية وفنية ؟ ولماذا نحن بحاجة إلى تلك « السياسة » إذا كنا نقرر سلفا أن عالم الفن المتخيل شىء مختلف كل الاختلاف عن عالم السياسة ؟ واذا سلمنا بأننا بحاجة إلى سياسة ثقافية ، فأى نوع من السياسات الثقافية نحن أحوج ما نكون اليه فى هذه المرحلة الحاسمة من تاريخنا الوطنى ؟

لسنا أول من يرى ضرورة وجود سياسة ثقافية واضحة المعالم خاصة لدول العالم الثالث ، فقد كان ذلك هو محور الاسهامات والمناقشات التى دارت فى مؤتمر اليونسكو الذى عقد فى عاصمة المكسيك خلال النصف الثانى من الثمانينات ، ومن بين التوصيات التى انتهى إليها مؤتمر اليونسكو المذكور ضرورة إشراك أوسع دائرة ممكنة من الجماهير الشعبية فى صنع (انتاج) القرارات الثقافية واستهلاكها . ولكن مؤتمر المكسيك لم يتعرض لقضية المصالح الشعبية وعلاقتها بالتنظيم الداخلى للعمل الفنى ومن ثم الادبى . ذلك أن مجرد المطالبة بالعدالة فى توزيع الادب والثقافة على أغلبية المواطنين لا يعنى بالضرورة تمثيل ذلك الأدب - من حيث هو أدب حقيقى - لمصالح تلك الاغلبية ، فنكون بذلك قد حققنا عدالة التوزيع فى ميدان الادب شكليا ، وان تناقض التنظيم الداخلى للعمل الادبى (وهو مايطلق عليه خطأ بقضية « الشكل » الفنى ، وان كان أقرب الى عملية التشكيل) ومصالح عامة المواطنين اللذين يسعون إلى اشباع حاجاتهم الثقافية والادبية (أنظر ، على سبيل المثال ، نهم المواطنين فى اقبالهم على معرض الكتاب) .

وهنا من واجب الهيئات الوطنية - إذا كانت منحازة بحق إلى إشباع الحاجات الأدبية للغالبية العظمى من أبناء الشعب - أن يكون لها محكات علمية دقيقة فى اختيار ماتنشره على هذه الغالبية من ثمار أدبية وفنية ، والا كانت شكلية تماما فى إشباع هذه الحاجات الفنية دون أن تراعى تحقيق الاشباع الفعلى لهذه الاحتياجات الشعبية . فالأمر هنا يتعلق برغيف الخبز الأدبى ، فان يعمم أمر لايختلف على ضرورته اثنان ، ولكن تعميمه لايتحقق بمجرد النشر والانتشار ، وإنما بمدى تلاقيه مع الاحتياجات الفعلية لدى المتلقى

(وهى ليست دائما بالضرورة مايتصور أنه بحاجة اليه !) . هنا تصبح المسألة أعمق وأعقد بكثير من أن ينشر العمل الأدبى لمجرد أنه « يتحدث » عن المطحونين وأملهم فى الحياة. انما المحك فى دفع العمل الأدبى إلى النشر يجب أن يكون: هل استطاع بتنظيمه الفنى لعالمه التخيلى أن يضيف جديدا ، ليس من موقع الجدة والطرافة المطلقة ، وانما لضرورة فى الكشف الفنى عن جوانب لم يسبق اكتشافها فى رؤية العالم ، يكون بمثابة النقد الضمنى لرؤية المتلقى للعالم ، وان يكن فى غلالة لعبة الفن ؟ («ربما كان الفن لعبة ، لكنه لعبة جادة » ـ هذه العبارة لـ « كاسبار دافيد فريدريش » المصور الالمانى الذى اشتهر عنه أنه «رومانسى » وإن كانت عبارته ليست رومانسية على الاطلاق) . وهل يكون الفن جادا الا اذا حفز وعى المتلقى وحساسيته معا إلى اكتشاف العالم بشكل لم يألفه من قبل ، وبشكل يتضمن نقد رؤيته السابقة للعالم ولكن من خلال « لعبة » يستمتع بها وهو يخلص نفسه من اسار وعى بالحياة والطبيعة كان أقل تطورا قبل أن يخوض تلك التجربة الابداعية الجديدة ؟

اذاكان لنا أن ننادى بأن تكون لنا سياسة ثقافية فيما ننشره على الناس من أدب ، فينبغى أن يكون لها هذا التوجه . ولكن ماذا نكسب اذا ماحاولنا أن نفصل فصلا شكليا بين الأدب والسياسة، أو بالأحرى بين المتخيل والعملى (الفعلى) ، لمجرد أننا لاندرك آليات العلاقة المعقدة ـ بل شديدة التعقيد ـ بين الجانبين ؟ أليس الاجدر بنا كى نبلغ مايهدف اليه الاستاذ عبد الرحمن فهمى فى مقاليه المشار اليهما فى بداية هذه السطور ، أن نكشف عن هذه الآليات المعقدة بدلا من أن نختصر الطريق ونتجاهلها تماما ؟ وهل يعنى تجاهلنا لها أنها ليست قائمة بل ومؤثرة ؟ من هذا المنطلق

الرحب - على دقته العلمية الفائقة - يجدر بنا أن نستكشف طريقنا نحو تخطيط أدبى - ثقافى لوطننا العربى يقدم من خلال اسهاماته الابداعية التى لا يتأتى لها أن تكون كذلك الا اذا كانت نقدية كشفية . فكل عملية ابداعية تحمل فى طياتها بالضرورة تجاوزا لمرحلة سابقة فى مجال الابداع ذاته ، مما يدفع الحساسية الشعبية بالوسائل التخيلية الى أن تدفع عجلة الانتاج فى المجتمع.

الأدب المطلوب اذن هو لعبة فنية تشرك المتلقى معها فى عفوية ممتعة كى يقبل على تحرير نفسه من جمود العادة وربق التصور المجمد للحياة (الذى أحيانا مايطلق عليه - من باب الخطأ - لفظة « الواقعية ») . ولاننسى أخيرا أنه فى مقدور الادب المبدع أن يحقق بفنيته على المستوى الاجتماعى الخالص ما قد تعجز عن تحقيقه وسائل الاعلام المباشر كلها مجتمعة .. وهنا أكون قد اتفقت تماما مع الاستاذ عبد الرحمن فهمى فى تعرفه على دور الشعر فى تاريخ أمتنا العربية ، وان كنت أختلف معه فى تقويمه لموضع الأدب من قضايا مجتمعنا العربى المعاصر .. بل أنى أذهب إلى أبعد من ذلك وأقترح على مجلاتنا الثقافية أن يكون لها تخطيط وسياسة ثقافية واضحة المعالم بالمفهوم الرحب الواسع العلمى الدقيق الذى أشرت إليه فى هذا المقال (١) .

---

(١) نشر هذا المقال فى مجلة «أدب ونقد» بتاريخ ١٩٩٠/٦/١ ونحن نتمنى لمجلة القاهرة فى عهدها الجديد كل التوفيق فى رسالتها الثقافية كمنبر للفكر الوطنى المفتوح ..

لماذا نحن بحاجة الى «مسرح للحياة» ؟ *

ما هو ذلك الشىء الذى نحس جميعا أن الثقافة فى بلدنا تفتقر اليه كما يحس الجسم أنه يفتقد قيمة غذائية أساسية على الرغم من أنه يبتلع كثيرا من الطعام ؟ و كيف يمكن أن نحس بهذا العوز الثقافى على الرغم من أن مصرنا تعج بالمثقفين فى كل مكان ؟ ولماذا نحن فى حالة من الخور الثقافى و الفنى العام على الرغم من وجود هذا الكم من الكفايات الفنية الرفيعة فى بلدنا ؟

أن نستقبل التجارب الثقافية و الفنية الجديدة من البلاد الأخرى هذا شىء جيد ، بل أن الأهم من ذلك هو ما نلاحظه من احتفال جمهورنا بتلك التجارب . هذا الاحتفال بتجارب الغير الفنية يجعلنا نحس أنه نوع من التعويض عن عدم قيام هذا الجمهور العربى بإكتشاف تجاربه الثقافية الفنية النابعة منه .

و لكن : كيف يمكن لجمهور غير «مدرب» على «تقنيات» الفن أن تكون له تجاربة الفنية الابداعية ؟ و أى فن ذاك الذى يمكن أن يكون له بمثابة الهواء الذى يستنشقه بحيث لا يشعر منتجه أو متلقيه أنه يقوم بأى عبء و هو يبدع فيه ؟ و هل يحتاج أداء هذا الفن لتقنيات عالية حتى ينتج إبداعاً عالى المستوى ؟ .

أعتقد أن هذا الفن لابد أن يكون فنا مباشراً - كالخبز الطازج - يخبره متلقية لحظة ميلاده على أيدى منتجية . و ليس أقرب إلى تحقيق هذه التجربة الفنية من المسرح الجامع لكل الفنون التعبيرية أو معظمها . و لكن : كيف يكون هذا «المسرح الجامع» ؟ هل يكون

---

*نشر بمجلة الهلال (عدد أول اغسطس ١٩٨٨) تحت عنوان : البحث عن مسرح بديل . و الحقيقة أنى لازلت افضل هذا العنوان الاصلى لأن القضية هنا ليست مجرد البحث عن مسرح ، و انما اكتشاف الذات العربية المبدعة .

«مسرح نجم» مثلا ؟ لو فعلنا ذلك لما فعلنا شيئًا ، لأن النجم لا يصبح جماهيرياً إلا إذا «مثل» دور الإنسان البسيط(أى اللانجم). ما المانع إذن فى أن يقدم الانسان البسيط ما يخبره فى حياته اليومية بطريقة فنية إلى سواه من «البسطاء» ؟ يبدو أن المانع هنا هو هذه «الطريقة الفنية» . و لكن : هل هو مانع حقًا ؟ ألا توجد لدى عامة الناس وسائل فنية تلقائية للتعبير عما يريدون توصيله إلى الآخرين ؟ طبعاً توجد و لكن : كيف تستخرج هذه التلقائية العفوية القابعة فى أعماق الناس العاديين كى تصبح طاقة ابداعية متجسدة فى تواصلها غير العادى (الفنى التجريبى) مع الاخرين ؟ لا يمكن لهذه الطاقة العفوية أن تظهر الى الوجود إلا إذا كانت تعبر عن شىء حقيقى يشغل المعبرين عنه . و هذا «الشىء الحقيقى» ليس فناً فى حد ذاته ، و إن كان يمكن التعبير عنه بصورة غير «عادية» حتى يمكن أن يصبح توصيله إلى الآخرين أكثر فعالية ، أى أن يجعلهم يكتشفون فيه حقيقته التى لا يرونها إذا عرضت عليهم بالوسائل والطرق المألوفة .. و هذا هو «فن العرض» ، أما تقنياته فيجب أن يكون هذا هو هدفها . أى يجب ألا تكون تقنيات معيارية، (تدرس فى معهد المسرح مثلا)، بل تقنيات خاضعة للإبتكار الذى يفرضه عليها مايراد توصيله إلى الآخرين .

ما هى إذن الصيغة العملية لإقامة هذا المسرح الجماهيرى الجامع ؟ وهل تتحقق هذه الصيغة بأن نأتى له بمؤلف يضع له المسرحيات ، و بمخرج و بممثلين يؤدون ما يطلب إليهم من «أدوار»؟ لسنا بحاجة للاجابة على هذا السؤال . إذن فما هو البديل؟ و هل يمكن للناس أن يؤلفوا لانفسهم ، و أن يعرضوا ما يألفونه عن واقع حياتهم ؟ هذا ممكن طبعا ، و لكنه بحاجة إلى تحريك هذه الطاقات الدفينة ، أو بالأحرى «المدفونة» فيهم ، بحيث

تصبح لها هذه الفاعلية الخلاقة . وهذا هو «دور» الشخصية الثقافية التى بإمكانها أن تفجر كل تلك الطاقات الإبداعية بحيث لا تقوم هى وحدها بتأليف العمل المسرحى، انما باقتراح فكرته ، وخطوطه العامة على الآخرين ليشاركوا فى إبداعه ، و بهذا يصبح تأليفًا واخراجاً و عرضًا جماعياً يتميز بتفتح ذهنى ونفسى مستمر لإكتشاف كل ما هو جديد فى التجربة.. و من أجل هذا أقترح تسمية هذا المشروع : «مسرح الحياة» ..



الباب الثانى
إشكالات الأدب المقارن

من ضرورات استقلالنا الفكرى :
وضع نظرية عربية فى الأدب المقارن (*)

افتتحت الجمعية المصرية للأدب المقارن التى أنشئت عام ١٩٨٦فى جامعة القاهرة نشاطها الثقافى بمحاضرة للدكتورة سهير القلماوى . وقد تناولت المحاضرة قضايا الأدب المقارن من خلال مشكلاته البحثية ، وان اختارت له عنوانا أكثر تواضعا هو : «مشكلات الأدب المقارن » . وقد أسعد كاتب هذه السطور الفكر العقلانى الذى تميز به طرح تلك المشكلات كما قدمتها الدكتورة سهير ، فهى على الرغم من سعة اطلاعها على المراجع الغربية فى الأدب المقارن ، الا أنها حرصت على أن تؤكد خصوصية ادبنا العربى، ومن ثم اختلافه اختلافا بينا عن الآداب الأوربية التى عند مقارنتها بعضها بالبعض الآخر وبخاصة تبيان تداخلاتها ، نشأت دراسات الأدب المقارن ومن ثم مناهجه فى الغرب .

وغنى عن البيان (والحديث هنا تعقيبا على ماأقرته الدكتورة سهير) أن فى تطبيق المناهج الغربية علي ادبنا الغربي في صلاته بالاداب الاخرى قسطا وفيرا من الكسل العقل يفضى إلى التعسف فى تفسير ظواهر التداخل الأدبى فى لغتنا العربية . والبديل الذى لايجوز لنا التهاون فيه هو - فى رأيى - أن يكون لنا نحن العرب المحدثين اجتهاداتنا البحثية والتنظيرية فى درس العلاقة بين أدبنا وآداب الغير بحيث نضيف من خلال اسهاماتنا إلى نظريات الأدب المقارن فى الغرب بدلا من أن نرضى بالتبعية لها فى تفسير أدبنا وثقافتنا الوطنية . والحق أن الدكتورة سهير ، وهى الأستاذة

(*) نشر فى صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٨٦/١١/١٤ .

الرائدة لجيل من أساتذة الأدب فى جامعاتنا المصرية ، قد أكدت فى محاضرتها القيمة على أهمية أن يكون لنا ـ نحن أبناء العربية ـ جهد متميز وابداع أصيل نعتمد فيه على أنفسنا فى وضع وانتهاج أسسنا النظرية ومسالكنا المنهجية والبحثية فى درس أدبنا العربى مستقبلا لآداب الغير ومؤثرا فيها. وان كنت هنا اود أن أعلق على عبارة جاءت فى محاضرة أستاذتنا الجليلة ، إذ قالت إنها قد تعلمت منهج التساؤل البحثى فى مجال الأدب المقارن على أستاذها الفرنسى « جان ـ مارى كاريه » ، فهى وإن كانت قد درست على ذلك العالم الفرنسى ، الا أنه لا يجوز لنا أن نفهم أنها صارت « تلميذة» له ، كما يعتقد بعض دارسينا انهم صاروا تلامذة الأساتذة الغربيين . والدليل الدامغ على ما نقول هوأنها أكدت فى محاضرتها امرين أساسيين :

أولهما : الاعتماد على الذات فى وضع الوسائل البحثية الملائمة لدراسة الظواهر المقارنة والمتداخلة فى أدبنا العربى.

وثانيهما : افتقارنا إلى تلك الأدوات ، وحاجتنا الماسة إلى اكتشافها وتطويرها معتمدين على أنفسنا . غير أن الأمر هنا يبدو وكما لو كان متناقضا ، فكيف للمحاضرة أن تستهدى بمنهج التساؤل المنهجى عند الباحث الفرنسى « جان ـ مارى كاريه » لتطالب بنفى الاعتماد على تنظير الغرب فى علوم الادب العربى ؟ الحق ان هذا التناقض الظاهرى يخفى وراءه تماسكا منطقيا اصيلا . ذلك ان اطلاعنا على ادبيات الغير و اجتهاداته المتميزة لن يكون مفيدا لنا الا اذاعاوننا على اكتشاف الجوهر العقلانى المبدع فى ثقافتنا العربية . و من ثم ـ والحديث هنا لكاتب هذه السطور ـ فلنا أن ندرس آداب الغرب واجتهاداته وتنظيراته ، التى هى بلا شك نابعة من واقعة هو ، ماشئنا إلى ذلك سبيلا ، ولكننا لن نصبح أبدا

«تلامذة » للغرب نسير على نهجه ولو توهمنا ذلك . . إنما نتميز بالمسلك العقلانى الرشيد كلما درسنا اجتهادات الغرب ونظريات علمائه ومفكريه لنتبين مدى عجزها عن تفسير واقعنا نحن الثقافى والفكرى على الرغم من المنطلقات العقلانية لبعض المقولات العامة لتلك النظريات الغربية . ذلك أن الخاص الذى تعالجه تلك المقولات الغربية والذى عنه انبثقت فى الاصل قبل أن تصل الى تنظيرها العام عن واقعها الخاص ، سواء كان واقعا أدبيا أو غير أدبى، هو جد مختلف فى تكوينه وفى تاريخه الاجتماعى الثقافى عن واقعنا العربى . إذ نرى ذلك واضحاً فى تأثر الأدب العربى المدون باللغة الفصحى بمختلف اللهجات المحلية ليس فقط فى كل من الأقطار العربية ، بل على مستوى الأقاليم والمحافظات أو (الجهويات) المختلفة فى داخل القطر الواحد . أما الأدب الغربى فيختلف اختلافا بنائياً عن الأدب العربى . ومن ثم يتعين لدراسة التداخل بينهما الاستعانة بأدوات بحثية جد مختلفة عن تلك التى تستخدم فى درس الأدب القومى غربيا كان أم عربيا . فان ندرس تأثر الأدب الفرنسى فى القرن الثامن عشر بألف ليلة وليلة ، أو النقد الأدبى الانجليزى بالليالى العربية فى العصر الفكتورى ، أو الادب الالمانى عند « جوتة » مثلا بالفكر العربى الاسلامى ، أو ادب النمسا الناطق بالالمانية عند «هوجو فون هوفمنستال» - مثلا - بعالم ألف ليلة ، أو بعض تيارات الأدب الالمانى بعد الحرب العالمية الاخيرة - «جونترآيش» على سبيل المثال - أو الادب الامريكى الحديث بعالم الشرق الذى يفوح بعطره من الليالى الألف ، فكل هذه موضوعات يمكن أن تدرس فى الأدب المقارن صدورا عن الثقافات المستقبلة لادبنا فى الغرب . وهنا يمكن بل يتعين معرفة الثقافة الاجتماعية بمختلف تياراتها المتناقضة بل المتصارعة فى الحقبة التى استوعب أثناءها ادبنا العربى فى القطر الغربى المستقبل له . أما ان ندرس

استقبال أدب غربى فى لغتنا وثقافتنا العربية معاصرة كانت أوقديمة فأمر لا يستقيم لنا أن نصل فيه الى نتائج ذات قيمة ان لم نتوافر على بحث الاطار الثقافى الاجتماعى الكلى بكل تياراته الداخلية المتناقضة فى استقبالها لذلك الادب أو تلك الأدبيات التى نشأت على أرضية الغير الحضارى ، ثم نقابلها بالكلية الثقافية الاجتماعية الخاصة بمجتمعنا العربى مستقبلا ومحولا لثقافة الغير.

كيف نعرف آداب الغرب ويجهل الغرب آدابنا ؟!(*)

الأدب المقارن في أحد تعريفاته الحديثة هو علم دراسة اجتياز الحدود ، أو اختراقها ما بين أدب قومي ذي خواص وملامح متميزة وأدب قومي آخر.

أو هو بالأحرى علم التعرف على أدب الغير الحضاري في أدب اللغة القومية وقد يتسع التعريف ليشمل صورة الآخر الثقافي والاجتماعي كما تتمثل في أدب لغة مغايرة سلبًا أكان أم إيجابًا ، ويدخل في ذلك صورة الأفريقي في الآداب الأوربية ، وصورة الغرب في الأدب العربي ، وهكذا . فالأدب المقارن اذن بهذا المعنى هو العلم الذي يدرس القوانين والآليات التي تحكم تداخل الآداب القومية ومايؤدي إليه ذلك التداخل من تشكيل صور الشعوب والثقافات والإبداعات الأدبية في كل من آداب الشعوب المغايرة ، وما يستتبع ذلك في النهاية من التأثير على اتجاهات شعوب العالم المعاصر بإزاء بعضها البعض .. ولعل قائلاً يقول : إن ذلك يحدث وبشكل مكثف أحياناً في الصحافة وسائر وسائل الإعلام الحديثة ، كما يحدث في تقارير الدبلوماسيين التي يبعثون بها من الخارج إلى حكومات بلادهم . ولكن ما يميز هذا كله عن موضوع دراسة الأدب المقارن هو أنه يمكن أن يكون كل ذلك بمثابة المادة الخام لإبداع يقوم به أديب في أحد أنواع أدبه القومي ، وليكن أدب الرحلات مثلا : ليس هذاإلا تعريف المدرسة الفرنسية في الأدب المقارن ، وإن كنا ننقله عبر تطوير خلاق لهذة المدرسة قام به منذ منتصف الستينات أستاذ بلجيكي يشغل كرسي الأدب المقارن في جامعة

* نشر في جريدة الأهرام بتاريخ ١٩٨٧/٣/٢٧ .

«آخن» .أما هذا العالم الذى عكف فى دأب على تطوير المدرسة الفرنسية الحديثة فى الأدب المقارن ، وبلورة رافد نظرى ومنهجى متميز لها على الحدود الألمانية البلچيكية ، وإن كان الأساس الذى إليه استند وعليه نهض وهو يطور ذلك الرافد النظرى الفرنسى هو ثقافته البلچيكية الفلامنكية التى فيها نشأ وبقضاياها القومية التزم فهو يدعى« هوجو ديزرنك Hugo Dyserinck » ، وهو صاحب مدرسة أوقل مشيخة فى الأدب المقارن على الصعيد الدولى ، وليس الأوربى والأمريكى فحسب ، فقد تُرجم مؤخراً كتاب له عنوانه «مدخل إلى الأدب المقارن » من الألمانية إلى الصينية لينشر فى الصين الشعبية بعد انفتاحها على الأدب المقارن . وتدعى النظرية التي طورها «ديزرنك » عن المدرسة الفرنسية لهذا العلم الوليد نظرية «الإيماجولوجيا » أو «علم الصورة» وهى تعنى بدرس صورة الثقافات والآداب والحضارات وسراب رؤاها فى سواها من الآداب القومية بما فى ذلك من تمجيد لأسطورة الآخر الحضارى والإنبهار بأدبه وبكل ما يتعلق به ، أو على العكس من ذلك ، تشويه صورة الثقافات والمجتمعات المغايرة فى أدب هذه اللغة أو تلك . ولأستميح هنا القارىء عذرًا لأفتح قوسًا سوف أغلقه بعد قليل لنستمرمعًا فى موضوعنا الأصلى : ذلك أن أفضل نموذج يدل على هذا النوع الأول من الانبهار بثقافة الغير وأدبه هو مثال الأدب والنقد الأدبى الحديث فى العالم العربى بإزاء الأدب والنقد الأدبى الحديث فى العالم الغربى ، أما النموذج العكسى فهو ذلك الذى يخص صورة أدبنا وثقافتنا العربية المعاصرة فى جل الآداب الاوربية ما عدا بعض الأدب الأسبانى وما تفرع عنه من آداب أمريكا اللاتينية . ذلك أن شعوب أمريكا اللاتينية و أدباءها المحدثين طالما تعطشت وتعطشوا الى التعرف على الثمرات

الإبداعية لأدبنا العربى الحديث تدفعهم إلى ذلك الهجرات العربية هناك وتاريخنا المشترك فى الحياة الأندلسية.. أما فى شمال القارة الأوربية فلم يعترف أصلا بأدبنا العربى الحديث كموضوع للتدريس والبحث العلمى فى أقسام الدراسات العربية فيها سوى منذ منتصف الستينات ، فما بالك والأمركذلك بروابط الأدب المقارن والعام فى الغرب وهى التى مازالت تتعامل حتى اليوم مع أدبنا العربى بل مع آداب العالم الثالث بأسره بغير قليل من الترفع والاستعلاء المقنع . فهى تدعوها على سبيل المثال فى الرابطة الدولية للأدب المقارن «آداباً ناشئة » ..أماالأدب العالمى فهو بلا منازع - فى عُرفها - الأدب الأوربى أو أوربى المصدر . فالرابطة الدولية للادب المقارن وإن اهتمت فى برامجها البحثية المكثفة ، التى تجرى بين كل من مؤتمراتها الدورية التى تعقد كل ثلاثة أعوام ، ببعض آداب العالم الثالث ، إنما تعنى فيه بما كان ناطقاً باللغات الأوربية ، كالأدب الأفريقى أو الجزائرى الناطق بالفرنسية أو الإنجليزية ! وإن نظرة واحدة الى ميزان الترجمات - نظير ميزان المدفوعات - من أدبنا العربى الحديث الى اللغات الأوربية ومن اللغات الأوربية إلى لغتنا العربية ، لهو أبلغ دليل على ما أريد الإشارة إليه . ولا تصدق ، أيها القارىء العزيز ، ما يشاع عن «انتشار» أدبنا الحديث فى الغرب ، فها هو «دورينمات » أديب سويسرا الشهير يرد على من سأله من صحفيينا فى القاهرة عما قرأه من أدبنا العربى المعاصر بأنه لا يعرف عنه شيئاً ، وأن أقصى ما يعرفه عن أدبنا العربى هو ألف ليلة وليلة .

فإذا كان هذاحال أمر أديب غربى شهير فكيف حال أدبنا العربى الحديث لدى عامة المثقفين فى الغرب ؟ ولا أقول عامة الناس هناك ؟ ..



أزمة الأدب المقارن فى الوطن العربى أم أزمة البحث العلمى ؟ (*)

إذا كان طه حسين قد ثار فى أوائل القرن على الكسل العقلى الذى تبدى فى النقل الحرفى عن الموروث الثقافى بلا اجتهاد أوإضافة يحكمها اختلاف موقعنا التاريخى وتراكماتنا المعرفية عما كان عليه أسلافنا فى اجتهاداتهم ، فقد أدت ثورته تلك التى واكبت تيار التحديث فى مختلف المرافق فى مصر من ثقافية تربوية إلى اقتصادية اجتماعية ، إلى مانثور نحن بدورنا عليه فى نهايات القرن الحالى، من النقل الحرفى والاعتماد المنبهر على ما ينتجه الغرب من أفكار ونظريات نتعسف فى تطبيقها على واقعنا المغاير دونما أدنى إضافة تنهض على خصوصية واقعنا واختلافه عن الواقع الذى نشأت فيه تلك الأفكار والنظريات الغربية.. وانطلاقًا من هذا النقد نتلمس الخيط الأول الذى ننسج منه بديلاً ثقافيًا لهذه الظاهرة السلبية ، بل الخضوع لهيمنة الغرب الحضارية فى عقر دارنا ، إذ تتمثل حتى لدى باحثينا « الوطنيين » فى موضوع لصيق بنا وبهويتنا الثقافية كمأثورنا الشعبى، أو ما يطلق عليه «الفولكلور» ، إذ يعرض هؤلاء الباحثون «الوطنيون» إجتهادات الغرب ومدارسه فى علم « الفولكلور» أولا، قبل أن يتعرضوا لما لدينا نحن العرب من إسهامات فكرية قومية فى هذا الموضوع الحميم إلينا ، وذلك بدلاً من أن يقوموا فى المقام الأول برصد نقدى لما لدينا نحن

---

* نشر فى مجلة القاهرة ، العدد ٨٩، الصادر بتاريخ ١٥/١١/١٩٨٨.

العرب مُحدثين وأسلافاً من أفكار و اجتهادات فى هذا الميدان ، ثم مقابلة ذلك الاجتهاد القومى ، مهما بدا للوهلة الأولى غير متماسك التنظير ، بالاجتهادات النابعة من الحضارات المغايرة بدءًا بثقافات القارات الثلاث (إفريقيا، وآسيا ، وأمريكا اللاتينية) ، لما يربطنا بها من وشائج تاريخية بعيدة المدى تمتد إلى أمريكا الجنوبية عبر الأندلس ، و انتهاء بالحضارة الأوربية وما أنتجته من نظريات ومناهج حديثه . أما أن نسلك عكس هذا السبيل ، وهو الأمر الثابت بالفعل فى « أبحاث» غالبية دارسينا « الفولكلوريون ».. فتبعته مزيد من التبعية الثقافية للفكر الغربى حتى فى النظر لشخصيتنا الحضارية ومأثورنا الشعبى . وأرجو أن يكون واضحا مما أسلفنا أننالا ندعو إلى مقاطعة الفكرالغربى، أو أن ننطوى على ذواتنا كرد فعل للتغلغل الثقافى الغربى فى حضارتنا العربية المعاصرة الحديثة. وإنما أن يكون لنا ـ على الأقل فى المستوى الواعى من إنتاجنا الثقافى ـ منطلقاً إبداعياً يصدر عنا نحن أولاً ويضع أولويات البحث على مافصلناه فى صدر هذا المقال ، وأن يكون ذلك فى كافة فروع العلوم الانسانية والطبيعية على السواء ، ولا أقول فى ميدان الأدب وحده . أما ذلك الاتجاه الانتقائى الجزئى الذى اتبعناه ولا زلنا نتبعه فى النظر إلى منجزات الغير الحضارية مجردة عن علاقتها بالبناء الكلى للثقافة الإجتماعية والعلاقات الاقتصادية التى أنتجتها ، فهو الذى أدى ويؤدى بنا إلى ما نحن فيه من تخبط لا سيما وأننا نجهل التوصيف الدقيق لمجتمعنا العربى فى مصر ، ولا أقول الوصف الإحصائى ، فعلى الرغم من الجهود المشكورة للجهاز المركزى للإحصاء نلحظ فقرًا شديدًا فى

توفر نظرية عامة فى المعرفة تضم كافة التخصصات الدقيقة باعتبارها نشاطات اجتماعية فى شكل متخصص ، ومن ثم فهى تصدر عن رؤيتها المعرفية الشاملة فى إختيار الوسائل المنهجية الملائمة للتعرف على حقيقة المجتمع المصرى بكافة أنشطته ومجالاته الإنتاجية والتخصصية..

بعد هذا التقديم العام أخصص ما أقول فى علاقته بالموضوع الذى نحن بصدد معالجته ، وهو الأدب المقارن والعام . فقد سبق أن بينا فى دراسة سابقة مقدار تبعية الفكر المصرى بل العربى الحديث فى ميدان الأدب المقارن للمدرسة الفرنسية على وجه الخصوص (مع بعض الإستثناءات القليلة التى تعد امتدادًا للاتجاهات الانجلوساكسونية فى هذا المجال) ، ومن ثم فإنه يعنينا أن ننبه إلى خطورة التبعية النظرية والمنهجية ، بعد أن نحدد أولا ما نعنيه بهذه التبعية من خلال المثال التالى: كان قد انقض «رينيه فيلك » ، شيخ مشايخ الأدب المقارن فى الولايات المتحدة ، على المدرسة الفرنسية الحديثة فى هذا العلم ، يمثلها «جان مارى كاريه» وتلميذه وخليفته من بعده على كرسى الأدب المقارن فى السوربون «ماريوس ـ فرنسوا جويار» مؤكداأن مهمة الأدب المقارن ليس فى درس التداخل بين الآداب القومية ، كما تقول المدرسة الفرنسية، إذ أن ذلك يفضى ـ فى رأى « فيلك » ـ إلى التعرض لما هو خارجى بالنسبة للأدب فى علاقته بالأجناس الأدبية ، كالمجتمع والسياسة مثلا ، وهو ما يهدد التخصص الدقيق ـ من وجه نظره ـ فى عملية تعرفه على الظواهر الجمالية الشكلية فى الآداب القومية المختلفة ومقارنة بعضها بالبعض الآخر. ومن الطريف أن « فرنز كراوس »

ـ مؤسس معهد الأدب فى أكاديمية العلوم فى برلين بعد الحرب العالمية الأخيرة ـ قد أخذ على « فيلك » أنه مارس ما سبق أن أخذه على المدرسة الفرنسية حينما تعرض بنفسه لدرس نماذج أدبية عينيه .. ولعل ذلك مما حدا بشيخ آخر من كبار مشايخ الأدب المقارن فى الولايات المتحدة ، وهو «ريماك » ، أن يتعامل فى ليبرالية كبيرة وسعة صدر بينة مع الدراسات التى تربط ما بين الأدب المقارن وسائر العلوم الانسانية ، سواء أكانت اجتماعية أم سياسية الخ ، وإن كان «أولريش فايسشتاين » ، أحد مشايخ الأدب المقارن فى أمريكا الشمالية من الجيل الثالث الذى يعقب « فيلك » يحذر أستاذه «ريماك » من هذه الليبرالية ، مبدياًمخاوفه الشديدة على دراسة الأدب المقارن أن تضيع بين براثن التخصصات المغايرة فى العلوم الاجتماعية . .غير أنه لابد لنا من اللحظة الأولى أن ندرك أن الأمر هنا لا يقتصر على مجرد المناقشة النظرية لموضوع الأدب المقارن ومناهجه ، وإنما تستتبعه آثار عملية تتعلق بتعيين أساتذة هذه المادة فى الجامعات الأمريكية من عدمه .. و من ثم فالأمر يتعلق بالمصادرة المسبقة على أى اتجاه مغاير لما يراه «فيلك » وتلميذه «فايسشتاين » فى أقسام الأدب المقارن فى الجامعات الأمريكية .. حتى أنه لم يتمكن من الافلات من هيمنتها سوى باحث أمريكى واحد ، هو «بيتر بورنر » وهو يمثل امتدادا لمدرسة «الإيماچولوچيا » ـ أوصور الآداب والشعوب فى آداب بعضها البعض ـ كما طورها « هوجو ديزرنك » Hugo Dyserinck ، أستاذ الأدب المقارن فى جامعة «اخن» الواقعة على الحدود الألمانية ، تطويرا ابداعيا عن المدرسة نفسها التى تتلمذ عليها جيل .

أساتذتنا المتخصصين فى هذا الفرع من العلوم الانسانية وإن اكتفى معظم هؤلاء بالنقل عن المدرسة الفرنسية دون إضافة أو تطوير لمنطلقاتها المعرفية والمنهجية ! ! وكان الأجدر بالمدرسة الفرنسية فى الأدب المقارن ، وهى التى نبعت من أرضية بلادها ، أن تلقى تطويرا وإضافة إبداعية بعد أن عبرت البحر المتوسط لتبحث عن مستقر لها على أرضيتنا الثقافية العربية المحدثة(١). لاسيما وأنها لقيت من الإضافة والتطوير الشيء الكثير بمجرد أن عبرت حدود فرنسا لتستقر فى بلچيكا وألمانيا على يدّى « هوجو ديزرنك » ...

---

(١) إقرارا للحق فإن بعض علمائنا من أساتذة الأدب المقارن فى جامعاتنا العربية قد سمحوا لأنفسهم أن يتمردوا هم أيضاًبدورهم علي المدرسة الفرنسية ، ويلحقوا أنفسهم بالمدرسة الأمريكية التى ترى أن الأدب واحد فى كل الثقافات ، وتركز على جمالياته مجرده من أى زمان أومكان ، وهى مدرسة «رينيه فيلك ». ومع ذلك فالسؤال ما زال يطرح نفسه على علمائنا في الأدب المقارن :وأين مدرستكم أنتم ؟ أم أن الثقافة الأمريكية أبعد تاريخاً وأعمق رؤية من ثقافتكم ؟' وأين اجتهاداتكم وآرائكم النافذة فى نظريات الغير صدوراً عن واقعكم المغاير ؟ أما أولئك الذين يرون تناقضاً وازدواجية بين الإبداع الذاتي والهوية الثقافية الخاصة من جهة ، ووحدة المعرفة الإنسانية من جهة أخرى ، فليسوا أفضل حالاً من بعض المنطوين على تراثهم وثقافتهم ، الرافضين لثقافات سواهم ، وهؤلاء ليسوابأقل فى الغرب إزاء ثقافات العالم الثالث ، منهم فى العالم العربى الراهن تجاه الحضارة الغربية .. وتجدر الإشارة هنا الى أن قضية المركزية الأوربية ستكون إحدى الموضوعات الرئيسية التى سيعالجها من منطلق نقدى مؤتمر الفيدرالية الدولية لجمعيات اللغات والآداب الحديثة الذى سيعقد فى «برازيليا » بالبرازيل عام ١٩٩٣

Fédération Internationale des Langues et Littératures Modernes (FIllm) .



البيليوغرافيا العالمية لتاريخ ونظرية الأدب المقارن (*)

أما وقد ثارت فى الأوساط الأكاديمية العربية حاجة ملحة إلى بلورة اسهام عربى متميز فى مجال الأدب المقارن والعام أفصحت عنه الروابط العربية التى أنشئت فى السنوات الأخيرة فى جامعة عنابه بالجزائر (الجمعية العربية للأدب المقارن) وجامعة القاهرة (الجمعية المصرية للأدب المقارن) ، فان رصد الانتاج العلمى فى هذا المجال على نطاق العالم بأسره لمهمة ضرورية حتى نستطيع أن نقابل تلك الاسهامات من مواقعها المتباينة بما قدمته الاجتهادات العربية حتى الآن من اضافات . فدون محاسبة أمينة مع النفس ، نفصل فيها بين النقل السهل عن الغير وتجشم محاولة الاضافة النقدية اليه صدوراً عن واقعنا العربى المغاير ، لن يكون لنا كلمة تفيد أحدا ، لا على النطاق القومى ، ولا العالمى . وانى لأعى تماما أن دون تحقيق هذا المطلب الجوهرى معوقات مادية فى الاساس ترجع إلى عدم تكافىء شروط الانتاج بيننا وسوانا من الباحثين و أعضاء هيئات التدريس فى الجامعات الغربية بخاصة . ولا أقصد هنا مجرد المرتبات والمكافآت التى تيسر قدرا ضروريا لاستقرار الباحث وتركيزه على الانتاج والاضافة ، وانما توفر المراجع بكافة اللغات فى المكتبات الجامعية والقومية بل وفى مكتبات الكليات والأقسام الجامعية . فاذا علمنا أن مكتبة جامعة هارڤارد وحدها تضم قرابة الاثنى عشر مليون مرجع ، وأن مكتبة الكونجرس فى

Hugo Dyserinck gemeinsam mit Manfred Fischer (eds.): Internationale Bibliographie zu Geschichte And Theorie der Komparatistik, Stgart1985.

(*)(هوجر ديزرنك بالاشتراك مع مانفريد فيشر : البيليوغرافيا العالمية لتاريخ ونظرية الأدب المقارن . هيرزيمان ، شتوتجارت (ألمانيا الاتحادية) ، ١٩٨٥) .

واشنطون تفوقها عددا ، وأن الأبحاث ورسائل الدكتوراه التى تصدر فى مختلف مجالات العلوم الطبيعية فى الجامعات الألمانية الاتحادية – على سبيل المثال – تتضمن ملخصا فى نهاية كل منها بالانجليزية والروسية نظرا لكثافة الانتاج العلمى فى هاتين اللغتين ، لتبينا الهوة الواسعة التى تفصلنا عن تلك الأقطار ، ومن ثم المهام المطروحة على الباحث العربى ليقدم انتاجا فاعلا منطلقا من أرضيته فيه من الاسهام الحقيقى ما يشبع أهل وطنه ، وما يمتع ويثرى سائر الشعوب والقوميات . ولعل هذا التحدى يفرض علينا – نحن العرب – أن نكثف جهودنا العلمية على نحو جماعى ، وأن نضع أقصى قدر ممكن من الامكانات المادية المتناثرة هنا وهناك فى ارجاء الوطن العربى لدعم وتوحيد هذا الهدف البحثى الذى بدونه لن يصبح لنا وحدة ، بل ولا كلمة تسمع فى هذا العالم ، لا فى الداخل ، ولا فى الخارج .

لعلى أردت بهذا التقديم العام أن أشير إلى أسباب اهتمامنا بالمرجع البيليوغرافى الذى نحن بصدده ، وهو الذى وإن مضى على صدوره سبع سنوات ، إلا أنه مازال حدثا ثقافيا وعلميا له أثر فاعل فى تاريخ علم الأدب المقارن بل ومستقبل تطوره . فهو ينهض على المواد التى تكاتف فريق من الباحثين فى معهد الأدب المقارن بجامعة آخن ، وبإشراف مؤسس هذا المعهد ورئيسه منذ انشائه فى عام ١٩٦٧ ، الاستاذ الدكتور هوجر ديزرنك Hugo Dyserinck، على جمعها وتنسيقها بناء على الفلسفة التى وضعها له الاستاذ «ديزرنك» تحت عنوان : « أرشيف التاريخ العالمى للأدب المقارن » Archiv zur Geschichte der internationalen Komparatistik . ومع ذلك فعلى الرغم من هذا العنوان الطموح الذى يحمله هذا الأرشيف، فان الميزة الاساسية لهذه البيليوغرافية القائمة عليه أنها

– على الرغم من حصرها لكل ما أمكن لواضعيها الاطلاع عليه من اسهامات فى الأدب المقارن ما بين عامى ١٨٠٠ و ١٩٨٢ – لم يتجاوز عدد عناوينها المرصودة فيها ٣٤٣٧ مرجعا ، تكاد أن تكون جميعها باللغات الأوربية (وهى مع ذلك لا تتجاوز فى الحقيقة الثلاثة آلاف عنوان اذا ما حذفنا منها ما أوردته من اعادات طبع وترجمات للمراجع الخ) . فلو قارنا هذه الببليوغرافيا بأول محاولة غربية بذلت لرصد ما نشر من اسهامات فى مجال الأدب المقارن ، وهى تلك التى قام بها « لوى – پول بيتس » Louis - Paul Betz (زيورخ) ، وقدم لها «جوزيف تكست » Joseh Texte(جامعة ليون) لتنشر عام ١٨٩٩ تحت العنوان التالى : « الأدب المقارن – محاولة ببليوغرافية »La littérature Comparée . Essai bibliographique« لوجدنا أن هذه التى نشرت فى نهاية القرن الماضى قد ضمت بين دفتيها قرابة الخمسة آلاف عنوان بحث ودراسة عدتها جميعها من دراسات « الأدب المقارن » . وقد زيد عدد عناوين هذه الدراسات فى الطبعة الثانية لهذه الببليوغرافيا ، وهى التى أشرف على اصدارها « فرنان بالدنسبرجر Fernand Baldensperger ، بعد وفاة صاحبيها « بيتس » و « تكست» ، الى الستة آلاف عنوان فى عام ١٩٠٤ ، أى إلى قرابة ضعف عدد عناوين الدراسات المدرجة فى ببليوغرافيا « ديزرنك – فيشر » الصادرة عام ١٩٨٥ ! فاذا تبينا أن المحاولة الببليوغرافية التالية للأولى (التى صدرت فى عامى ١٨٩٩، ١٩٠٤) قد صدرت فى « تشابل هيل » Chapell Hill بالولايات المتحدة عام ١٩٥٠ ، أى بعد سابقتها بقرابة نصف القرن، حيث أشرف عليها « فرنان بالدنسبرجر » بالتعاون مع «فرنر فريدريش» Werner Friedrich وضمت بين جنباتها زهاء الثلاثين ألف عنوان لبحث ومرجع ودراسة رأت أنها تنتمى جميعها إلى مجال « الأدب المقارن » ، ومن ثم فقد استحقت أن تصدر فى

رأى صاحبيها ، («بالدنسبرجر» و«فريدريش») تحت هذا العنوان Bibliography of ComparativeLiterature(ببليــوغــرافــيــا الأدب المقارن) ، فسوف يصيبنا غير قليل من الدهشة لهذا التفاوت الهائل بين تلك التى صدرت عام ١٩٥٠ ، والتى صدرت بعدها بخمسة وثلاثين عاما (فى ١٩٨٥) . فاذا ما تصورنا أن الاضافات المتتابعة لببليوغرافيا «بالدنسبرجر - فريدريش » - وهى التى ظلت مستمرة حتى عام توقف صدورها (١٩٧١) فى «الكتاب السنوى للأدب المقارن » بالولايات المتحدة Yearbook of Comparative Literature ، ويقال: إن اسبابا مادية هى التى أدت آنذاك لتوقف متابعة اصدراتها فى «الكتاب السنوى » ، اذا تصورنا أنه كان بامكانها أن تبلغ قرابة الخمسين ألف عنوان لو أنها امتدت حتى عام ١٩٨٢ (الذى انتهى فيه رصد عناوين المراجع فى ببليوغرافيا « ديزرنك - فيشر ») لتحولت دهشتنا الى حيرة من أمرنا بازاء هذا التناقض الكبير بين الكم الذى حوته الببليوغرافيات السابقة وذلك الذى تحويه هذه الأخيرة فى نهايات القرن الحالى ..

إن مصدر هذا التناقض الناصع هو أن كلا من محاولات «بيتس - تكست» . و« بالدنسبرجر - فريدريش » كانت منصبة على تبرير وجود « معترف به » للأدب المقارن فى ساحة الدراسات الأكاديمية، وذلك بجمع كل مايتصل بالمقارنة الادبية من دراسات (كلها منشورة بلغات أوربية وجلها يتناول آدابا غربية) حتى اذا كان انتماؤها الحقيقى إلى أحد فروع الدراسات الأدبية القومية الغربية (كالأدب الفرنسى أو الانجليزى أو الايطالى ... الخ) . وعلى الرغم من كل النيات الحسنة التى صنف بها مصنفو هذه الببليوغرافيات أعمالهم، فقد أدوا بما راكموه من كم هائل من هذه الدراسات إلى دعم كل الشكوك والاعتراضات التى مازالت قائمة فى عقر دار الغرب ذاته بازاء شرعية تواجد الأدب المقارن كعلم مستقل بذاته

عن الدراسات الادبية القومية . فأقصى ما يطمح اليه معارضو استقلالية علم الأدب المقارن فى الجامعات الغربية ، هو ألا تزيد الدراسات الادبية المقارنة على مجرد توسيع آفاق دراسات كل من الاداب القومية ، ومن ثم فكل ما يتمناه هؤلاء أن تصبح دراسة الأدب المقارن ملحقة بدراسات احدى الآداب القومية ، وأحسب أن هذا هو وضع الأدب المقارن حتى الآن فى جامعاتنا العربية ، ولذلك فهو مازال ينتسب الى دراسات الأدب العربى حين يدرس استيعاب عمل أو تيار أدبى نابع من ثقافة مغايرة فى أدبنا العربى ، ومن ثم يحق لنا أن ندعوها « الدراسات العربية المقارنة » . والأمر يصدق بالمثل على استيعاب الأدب العربى فى آداب الغرب ، فدرس هذه الظاهرة ينتمى الى الأدب الفرنسى أو الانجليزى فى استقباله لألف ليلة وليلة أو لغيرها من الآثار العربية .. الخ ، ومثل هذه الدراسات التى لا تقتصر على الأدب القومى ، وانما تتعداه إلى درس مادخل عليه من آداب الغير فأعيد تشكيله فيه لهى مصدر اثراء البحث فى الأدب القومى وهى تتميز بلا شك عن تلك التى تغلق اهتماماتها على الحدود القومية للأدب ، ولكنها مع ذلك كله لا تلقى الضوء على الآليات الخاصة باجتياز الحدود بين الآداب القومية من موقع لابد له بالضرورة أن يكون « محايداً » بين تلك الآداب القومية ، دارساً للمشترك بين نوعياتها وخصوصياتها على شتى تباينها ، لا يغمط من حق الخاص والقومى فى كل منها ، وانما يحاول أن يستكشفه فى وحدته المتجادلة مع سواه من خصوصيات الآداب القومية المغايرة . فالتعرف على الآليات التى تحكم هذا المشترك العام بين كل من تلك الخصوصيات فى مجال الأدب ، سواء كان هذا المشترك أو كانت تلك الوحدة تجريدا لتداخل واتصال بين الآداب القومية المختلفة أو توازٍ بينها فى الموضوعات والمعالجات ، هو الهم الحقيقى « لعلم الأدب المقارن » وهو من ثم بحاجة إلى أدوات ومناهج بحثية تختلف عن تلك التى تستخدم فى درس كل من الآداب القومية .

وللمرة الاولى فى تاريخ الأدب المقارن يصدر فهرس بعناوين الدراســــات التى نظرت إلى هذا العلم من هذا المنطلق فى البيليوغرافيا التى بين أيدينا الآن ، والتى توفرت على اعدادها مجموعة باحثى الأدب المقارن فى جامعة آخن على مدى زهاء الخمسة عشر عاما بقيادة « هوجر ديزرنك » ومن هنا تقشفها النقدى الواضح فى ادراج ماعدته ينتمى أصلا إلى تاريخ الأدب المقارن ونظريته ، وما استبعدته من هذا المجال لأنه طرفى بالنسبة للأدب المقارن أصيل فى الدراسات الخاصة بالآداب القومية كل على حدة .

ولعل هذا هو مـــا يبين لنا الانجــاز البــالغ الاهمــيــة لهــذه البيليوغرافيا فى تاريخ العلم بوجه عام وتاريخ الأدب المقارن كعلم وليد مستقل بوجه خاص ، فهى أفضل دفاع حق عن الأدب المقارن حتى الآن ، وأوضح منهج علمى للوقوف على هوية الأدب العام . ولعل موقفها النقدى الذى تميزت به بازاء ما سبقها من تجميع ببليوغرافى ساذج فى الماضى هو الذى جعلها تركز على رصد ما نشـر من دراسـات وآراء تعرضت لهوية الأدب المقارن ، ومن ثم لنظريته وتاريخه . فاذا كانت النظرية هى أولى الخطوات التى تقود إلى وعى العلم بذاته فان الوعى بتاريخ العلم هو وعى بالعلم نفسه ، اذ أن فهم نماذجه يتطلب رصد تنوعها واستيعاب تاريخيتها ..

وقد كان « ديزرنك » واعيا بالسياق التاريخى الذى تطلب اصدار ببليوغرافيته ، فهى على حد قوله ، قد جاءت لتعبر عن ازدياد متلاحق فى الحاجة إلى بلورة مناهج البحث فى الأدب المقارن ولا سيما منذ عام ١٩٥١ الذى صدر فيه كتاب جويارGuyard. المعروف كمرجع لطلبة هذا العلم ، ثم مدخل كل من ديوريشين Durišin عام ١٩٦٧ ، وبيشوا ـ روسو Pichois - Rousseau فى العام نفسه ، «برانت كورتيوس » Brandt Curtius (١٩٦٨) ، و « جـــون» Jeune

(١٩٦٨) ثم ڤايسشتاين Weisstein فى ذات العام (١٩٦٨) ، ثم «جيفورد» Gifford(١٩٦٨) ، ف « براور» Prawer(١٩٧٣) ، فـ «ديزرنك» (مدخل إلى الأدب المقارن) فى (١٩٧٧) ، فـ «كليمنتس» Clementsالأستاذ بجامعة نيويورك ـ عام ١٩٧٨ ، فـ «كايزر» Kaiser عام ١٩٨٠ . ولم يورد « ديزرنك » ماصدر من مراجع تعرضت لمناهج ونظريات الأدب المقارن فى غير اللغات الاوربية التى لا يعرفها، ولاسيما اللغة العربية[1] إلالماما ، فضلا عن سائر لغات الشرقين الأدنى والأقصى كالتركية ، والفارسية والكورية ... الخ . وان كان ذلك ليس عن تحيز مسبق من جانب مصنف هذه البيليوغرافيا ، وانما عن عدم معرفة بتلك اللغات وماصدر فيها من اسهامات فى الموضوع . وقد عبر لى « ديزرنك» عن عزمه على استكمال هذه الفجوات فى الملاحق المقبلة لهذه البيليوغرافية ، لاسيما وأنه ينقد صراحة فى مقدمتها مركزية الذات الأوربية التى طالما سيطرت – ولازالت – على الدراسات الغربية فى الأدب المقارن (راجع النص الألمانى لمقدمة هذه البيليوغرافيا وهو أصل الترجمتين الانجليزية والفرنسية للمقدمة نفسها ، ص ١٠ رومانى). ومما يبعثنا على تصديق نقد « ديزرنك » لمركزية الذات الأوربية ماقدمه فى غير هذا المصنف من دراسات قيمة تناول فيها التداخل بين الأدبين الأفريقى والأوربى على مستوى « نظرية الأدب». وعل أفضل مثال على ذلك دراسته النقدية الدسمة التى تعرض فيها لاستعارة « سنجور » فى نظريته عن « الزنوجة » Négritude للتصور المحافظ الذى كان سائدا لدى بعض المفكرين الالمان مثل

(١) من ذلك بعض مؤلفات الراحل غنيمى هلال ، وهى التى كان قد أشار بنفسه إليها فى مقال له نشره بالفرنسية عام ١٩٥٩ فى « الكتاب (الأمريكى) السنوى للأدب المقارن » ، والذى عنه قام ديزرنك بنقل تلك العناوين إلى بيليوغرافيته .

« ليو فروبنيوس Leo Frobenius» حول ثنائية الفكر والروح بين الأدبين الألمانى والفرنسى ليطبقه على ماتصور أنه يفصح عن ثنائية بين « الروح الزنجية » والعقل الأوربى(١) . كما أن « ديزرنك » قد قام بتدريس الأدب المقارن ، وبخاصة نظريته المعروفة بالايماجولوچيا (Imagologie) أى (علم دراسة صور الشعوب كما تتمثل فى آداب بعضها البعض) فى جامعات أواسط افريقيا ، الا أنه قد حال دون تحقيق طموحه المعلن الى نفى مركزية الذات الأوربية من دراسات الأدب المقارن عدم اجادته لأى من اللغات الاصلية لأفرقيا و آسيا . أما بالنسبة لأمريكا اللاتينية ، و هى التى خاضت ، خاصة منذ الستينات ، تجارب نظرية تستحق المتابعة والتسجيل ، ان لم يكن التأمل و الاعتبار ، ولاسيما منا نحن العرب، فقد أغفلت هذه الببليوغرافية بعض اسهاماتها الهامة ، نذكر منها على سبيل المثال كتاب «روبرتو فرنانديس ريتامار»: Roberto Fernandez Retamar: Para una teoría de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones (La Habana,1975).

(نحو نظرية لأدب أمريكا اللاتينية الناطق بالاسبانية وماقاربه من الآداب) . ولعل الاهتمام بالأدب المقارن فى أمريكا اللاتينية بالذات مصدره الحاجة إلى التعرف على المشترك بين آداب تلك القارة المترامية الاطراف سعيا للتوحيد بينها ، أو بالأحرى لخلق احساس بضرورة التوحيد بينها ، والأدب خير ما يذكى مثل هذا الوعى لاسيما اذا كانت له نظرية تنير أمامه الطريق ..

والحق أن « هوجو ديزرنك » يرى مهمة قريبة من ذلك للأدب المقارن فى أواسط أفريقيا ، حيث تسودها لغات قومية عديدة ، ومع ذلك فما أشد حاجتها إلى الوعى بوحدة آدابها(١) .

---

(١) انظر- Dyserinck, Hugo : Die Quellen der Negritudetheorie als Gegenstand komparatistischer Imagologie, in : Komparatistische Hefte, I, Beyreuth,1980. (مصادر نظرية الزنوجة كموضوع للايماجولوجيا المقارنة) .

ولعلنا بذلك قد اقتربنا من القضية الملحة التى تخصنا كعرب فى المقام الأول ، وهى قضية محاولة التعرف العلمى على المشترك بين الأعمال الأدبية فى مختلف أقطار الوطن العربى ، فتجريد هذا العام من الأدب الذى يعكس التجارب الخاصة بكل من الشعوب العربية مهمة لا يجوز أن تترك لمدبجي المقالات والأشعار الحماسية وهى قد لا تندرج مباشرة تحت دراسات علم الأدب المقارن بقدر ما تكون أقرب إلى النقد الأدبى المقارن ولكننا بعيدا عن التسميات التى قد تلهينا عن غرضنا الأساسى ، ما أشد حاجاتنا إلى التعرف العلمى الدقيق على العام فى علاقته بالتجارب الأدبية النابعة عن مختلف مجتمعاتنا العربية . وبذلك نسهم إسهاما فعالا فى تمهيد الطريق نحو الوحدة العربية المنشودة . ولعله من الواضح أن هذا « العام » الذى نتطلع إلى التعرف عليه ليس بالأمر الواضح للعيان ، وأنه بحاجة إلى وسائل بحثية منهجية للتوصل إليه .. ولو أنه كان « بديهيا » - كما قد يعتقد البعض - لما احتجنا للعلم ومناهجه أصلا ..

وإذا ما عدنا إلى ببليوغرافيا « ديزرنك - فيشر » فسنجد أنها تقدم لنا نموذجا نابعا من محاولة مدرسة « آخن » ، التى وضع «ديزرنك » أسسها ، لتحليل العلاقة بين الآداب الأوربية من منطلق لا يتوحد بأى من تلك الآداب أو - كما يدعوها « ديزرنك » - متسامية على النزعات القومية Supranational ، وقد نستطيع أن نجد لهذا النموذج الذى يدعوه صاحبه «مختبر أوربا» Laboratorium Europa تماثلا جزئيا لدينا فى التسامى على التوجهات الشعوبية فى الأدب العربى ، وهى التى نجد بعضها فى محاولات « سعيد عقل » مثلا ..

---

(١) انظر السطر السادس من أسفل ص ١٠ رومانى من النص الألمانى لمقدمة هذه الببليوغرافية .

ومن ثم فليس من الصواب فى تقديرى أن نرى فى هذا النموذج الذى يقدمه . « ديزرنك » رده إلى مركزية الذات الأوربية من الباب الخلفى كما تصور بعض ناقدى هذه الببليوغرافية من الغربيين (انظر على سبيل: Glyn Tegai Hughes : Bibliography as Propa- ganda ? in : Comparative Criticism, Vo l8, July1986,p302 .

جلين تيجاى هيوز : (ببليوغرافيا فى ثوب دعاية ؟ فى : النقد المقارن ، المجلد الثامن ، يوليو ١٩٨٦ ، خاصة ص ٣٠٢) .

والرد على هذا النقد الشكلى للمستر « هيوز » يتلخص فى أن «ديزرنك»، على العكس من دعاة مركزية الذات الأوربية فى الأدب المقارن ، لا يفرض نموذجه على الآداب غير الأوربية ، أو يدعى أنه يجب اختزال ما عداه اليه ، كما نجد ذلك فى نماذج آلموند Al-mond، مثلا ، فى العلوم الاجتماعية ، بحجة البحث عن السمات العالمية « المشتركة» ، ولكنه يقدم ما تعرف عليه ليصبح مجالا للتعديل أو الاضافة من جانب المناطق الحضارية غير الأوربية ، فهو مجرد نموذج للاختبار النقدى . و لو أخذنا كافة اسهامات الغرب ونماذجه العلمية فى مختلف الميادين على هذا النحو دون أن نختزل واقعنا المغايير اليها ، بل صدورا عن واقعنا العربى فى محاولة التعرف العلمى عليه بالاستعانة النقدية بمحاولات غيرنا للتعرف على واقعة ، لتحقق لنا استقلالنا العلمى الذى نسعى اليه وننشده . واذا كان هذا النموذج الذى يدعوه صاحبه « مختبر أوربا » نتاجا للكشف النقدى عن أوجه الاختلاف الكثيرة فى الواقع الأوربى متعدد اللغات والجنسيات ، وهو ما لا يهون المؤلف من شأنه بل يضعه عاريا أمام مبضع التحليل العلمى ، فماذا يضيرنا نحن أن نختبره بدورنا اختبارا نقديا يمليه علينا اختلاف أرضيتنا الثقافية والاجتماعية ؟ .

بقيت نقطة أخيرة لا حيلة لمؤلفى هذه الببليوغرافيا فيها ، وان حالت دون تحقيق هدفهما المعلن ، وهو الوقوف بالمرصاد لمركزية الذات الأوربية . وهذه النقطة هى سعر هذا المجلد الذى لا تزيد عدد صفحاته على الثلاثمائة والستة من القطع الكبير ، وبتجليد فاخر أنيق . فهو يبلغ ٥٤٠ ماركا ألمانيا غربيا (خمسمائة وأربعون) وهو ما يعادل بالجنيه المصرى ما يفوق الآلف ! ولعل هذا السعر فى حد ذاته أكبر حائط عازل بين هذه الببليوغرافيا و أقسام الأدب المقارن فى جامعات البلدان الواقعة فى قارات أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية ! ولقد سبق لنا أن ناقشنا هذه المشكلة أثناء انعقاد الجمعية العمومية للجمعية الدولية للأدب المقارن فى السربون عام ١٩٨٥ ، وأن لم ننته فيها إلى نتائج واضحة نظرا لهيمنة الغربيين على هذه الجمعية ومن ثم عدم تحمسهم لهموم العالم الثالث .. الا أنى أرى أن فى اصدار ترجمة عربية لهذا العمل الهام تصدر عن احدى دور النشر العربية العريقة وبسعر معقول لأبناء الوطن العربى على غرار اعادة طبع قاموس « شريجله » الألمانى - عربى فى بيروت بسعر يقل عن مثيله فى ألمانيا بما يزيد على العشر، أرى فى ذلك حلا يفتح لنا مجال الانتفاع بهذا الاثر القيم على نطاق واسع وهو مالا يحتاج سوى اتفاقية مع الناشر الألمانى « آنطون هيرزيمان »[1] Anton Hiersemann .

(١) كنت قد تراسلت بالفعل مع ناشر هذه الببليوغرافيا فى شأن الحصول على اذن باصدار طبعة منها توزع فى العالم العربى بسعر يناسب جمهورنا المثقف ولكنه ردّ علّى بعد أن كنت قد انتهيت من تحرير هذه المراجعة معربا عن عدم استعداده لتلبية ما اقترحته عليه متعللا بأن الطبعة التى أصدرها تحوى على ترجمة انجليزية للمقدمة المحررة أصلا بالألمانية ، وأنه يرى أن الانجليزية تقرأ فى العالم العربى ومن ثم فلا داع لإصدار طبعة عربية من هذه الببليوغرافيا ! وما أن بعثت بصورة من خطاب الناشر إلى الاستاذ « ديزرنك » ، مصنف هذا العمل الفذ ، حتى كتب الّى يبشرنى بأنه بصدد اعادة تحرير مقدمة هذه الببليوغرافية لتصبح

ولا يسعنا بعد هذا العرض الا أن نعرب عن سعادتنا بما أبداه لنا مؤلف هذه الببليوغرافيا ذات القيمة فى تأسيس استقلالية علم الأدب المقارن ، من استعداده بل رغبته الجادة فى استكمال ما لم ينشر فيها من اسهامات عربية فى مجال تاريخ ونظرية الأدب المقارن ، وذلك فيما سيصدر لها من ملاحق فى المستقبل . ولعله يمكن لطبعة خاصة بالعالمين العربى والثالث أن تدرج هذه الاستكمالات التى ستضيف بلا شك إلى النفع الكبير الذى يقدمه هذا العمل الجاد لتطور العلم عامة ، وعلم الأدب المقارن بخاصة .

=اضافة موسعة بالقياس إلى سابقتها ، فضلا عن استكمال ما لم تحوه الطبعة الأولى من عناوين مراجع ودراسات كى يعد بذلك لطبعة ثانية تصدر عن ناشر مغاير بسعر معقول فى متناول الجمهور ، وأنه شخصيا لا يمانع ، بل يرحب بترجمة عربية لكتابه : « مدخل إلى الأدب المقارن »Kmparatistik : Eine Einführung (1977) .

بحيث تلحق به هذه الببليوغرافيا لتصدر عن ناشر عربى أو فى سلسلة كتب مرموقة فى الوطن العربى ..

فما رأى ناشرينا والمشرفين على هذه السلاسل ؟

نحو مدرسة عربية أصيلة فى الأدب المقارن ★

« على قدر استفاضة الشهرة المدحوضة
يكون نفع النقد ولزومه . فان أبلغ
مايكون العيب اذا كان فاشيا » . .
(عباس محمود العقاد)

أليس من حق ، بل من واجب الباحث العربى أن يسأل نفسه فى المقام الأول : لم ثار لدينا نحن العرب المحدثين ذلك الاهتمام بالادب المقارن ، ولماذا نشأت لدينا تلك الحاجة الى انشاء دراسات للأدب المقارن فى مؤسساتنا الجامعية ؟ ثم لم هذا التوجه الغربى السائد على هذه الدراسات المقارنة فى جامعاتنا العربية ودورياتنا الأدبية ، سواء فى المنهج أو فى موضوعات المقارنة ؟

لعلنا نجد ، من بين مانجد ، اجابة على السؤال الأول (١)، وليس مما يشرفنا على أية حال أنها صدرت عام ١٩٥٩ باللغة الفرنسية فى « الكتاب السنوى للأدب المقارن والعام » عن جامعة «نورث كارولينا » بالولايات المتحدة ، وهى للزميل الراحل محمد غنيمى هلال ، اذ يقول فيها أن مولد المقارنة العربية يعود الى غزو بونابرت مصر فى ١٧٩٨ ، وأن الدراسات الادبية المقارنة قد بدأت تتفتح فى الجمهورية العربية المتحدة(كما كانت تدعى آنذاك) "بعد مرور سنوات على نهاية الحرب العالمية الثانية" وأن فكرة الادب المقارن " قد تولدت فى البداية داخل الاوساط الجامعية (المصرية – م ى .) ، وهى التى عرفت بنزعتها الى ملاحقة أثر الجامعات

★ نشر مسلسلا على اثنى عشر دفعه فى « الأهرام المسائى » خلال عامى ١٩٩١ و ١٩٩٢ .

(١) بينما نرجئ الاجابة على السؤال الثانى – مؤقتا – لمرحلة تالية فى هذا البحث .

الاوربية الكبرى، والسريون على وجه الخصوص . ومن الطبيعى بالنسبة للادب العربى - بصفته الادب القومى - أن يصبح مركز الدراسات المقارنة (....) وقد تحسنت بعد الحرب العالمية الثانية ظروف الدراسات المقارنة (فى مصر - م.ى) بازدياد اهتمام المثقفين بها».[1] وهكذا لا تختلف نظرة م . غ . هلال عن تلك التى يذهب اليها محمد يوسف نجم[2] وغيره من الداروينيين الاجتماعيين - عن وعى أو دون وعى منهم - الذين يرون ان نهضة الثقافة العربية الحديثة كانت رهينة بالحملة الفرنسية على مصر وأن غاية المراد لنا هو "اللحاق بالغرب " الخ. والطريف أن هذا الكلام التلفيقى ليس فى النهاية سوى ترديد لما كان يدعيه بازائنا الاستعمار الغربى فى بلادنا ، وما زال يدعيه غلاه العنصريين الغربيين حتى يومنا هذا ، وهو ما سيتكشف لنا بعد قليل .

ومع ذلك فانى لا أشك أو أشكك بطبيعة الحال فى وطنية أو اخلاص الدوافع الذاتية لاى من الباحثين المذكورين أعلاه ، أو من سار على دربهما من « مثقفينا » العرب ، وهم ليسوا بالقلة للأسف ولكن ذلك لايعنى ألا نكشف عن خطأ نظرتهم الى هويتهم الثقافية ، وهو نابع اصلا من تقمص الغرب فى النظر الى الذات الحضارية العربية ، أو بعبارة اخرى من محاولة " أوربة " تقويمنا لانفسنا .

---

(١) أنظر M.Ghunimi Hilal: Les études de littérature comparée dans la Republique Arabe Unie, in :Yearbook of Comparative and General Literature. University of North Carolina,Nr 25, 1959 ,p.11.

(٢) انظر على سبيل المثال قوله : " المسرح ، بمعناه الاصطلاحى الدقيق فن جديد ، ولج باب حضارتنا فى النهضة الحديثة التى أعقبت الحملة الفرنسية على مصر. " فى : نجم ، محمد يوسف : " طلائع المسرح الاوربى فى الشرق ، فى كتابه المسرحية فى الادب العربى الحديث ، بيروت ، ١٩٥٦ . ص١٧، انظر أيضا ردنا عليه فى دراستنا المنشورة بالانجليزية فى أعمال المؤتمر الثامن للجمعية الدولية للأدب المقارن " :
Sociology of the Emergence and Development of European Forms of Theatre in Modern Arabic literature, in: Proceedings of the VIII th International Comparative Literature Association, Hungarian Academy of Sciences, Budapest,1979,pp 207-212.

على أن الأمر ليس على هذا القدر من البساطة ، فتاريخنا الحديث والمعاصر هو تاريخ هذا الاغتراب الثقافى الذى تناقض فى بعض مراحله مع مقاومة المستعمر الاوربى أو محاولات الهيمنة الاجنبية علينا ، حتى أنه فى مراحل المد الوطنى نفسه طالما أخفى بعض المناضلين العرب احساسا دفينا بتفوق ثقافة المستعمرالغربى(١). ويبدو أن آليه التوحد بالمعايير الثقافية للمهيمن الاجنبى قد سادت مؤسساتنا الجامعية الحديثة كمحاولة للتخلص من الاحساس بالعجز والدونية بازاء هذا الاخر الحضارى . ويساعد على ذلك غياب النظرية المعرفية النابعة من أرضيتنا المجتمعية ، والتى تنظر الى التفوق و التخلف بمنظور تاريخى نقدى .

وعلى أية حال فمن الاجحاف أن ننسب ريادة تلك النظرة المعيارية الغربية فى الدراسات العربية المقارنة الى محمد غنيمى هلال ، ولو حاول هو أن يوحى بريادتها ، أو أن ينسبها اليه غيره ، اذ أنها تبدو واضحة جلية فى الاعمال المنشورة لاساتذة الادب المقارن الذين سبقوه فى الوطن العربى ، ونذكر منها ، على سبيل المثال ، تعريف مهام الادب المقارن كما ينص عليها نجيب العقيقى فى كتابه « من الأدب المقارن » ، الصادر عام ١٩٤٨فيما يزيد عن ١٥٠٠ صفحة ، اذ يقول أنها محاولة استكشاف وحدة الخيال البشرى منذ الجاهلية وحتى العصر الحديث بناء على «أسس خصائصه من افلاطون حتى اليوم (....) وتطبيق تلك الخصائص على آداب فرنسا ،وايطاليا ، وأسبانيا ، وانجلترا ، وألمانيا وروسيا، واسكندناوه ». ثم «مقارنة الآداب (الغربية) بالأدب العربى من الجاهلية إلى عصور الانحطاط (كذا !) ، و مقارنة الأدب العربى الحديث بما للادب الفرنسى الحديث من شعر وقصة ، ومسرحية ، وفلسفة ، ومدارس ادبية ، ونقد حديث قائم عليها»(٢).

وهل يذهب الى غير ذلك عبد الرزاق حميده أو إبراهيم سلامه، الذى يذكر فى كتابه ، "دراسات فى الادب المقارن"، القاهرة

(١) انظر : الدكتور جلال أحمد أمين فى كتابه : محنة الاقتصاد والثقافة فى مصر ، القاهرة ، ١٩٨٢ ، ص ١٢٩ - ١٤٨ .

(٢) المرجع المذكور ،عن ، سعيد علوش : مدارس الادب المقارن (مرجع سابق) ص ١٦٠ - ١٦١ .

١٩٥١ ، ص٣ : " ...أسندت الى « دار العلوم » دراسة بعض روائع الادب الفرنسي ، مع مراعاة اتصاله بقدر الامكان بالادب العربى فقمت منذ ذلك الحين ، بدراسة بعض روائع الادب اليونانى فى أنواعها ، وفى مظاهرها ، مع التنظير بقدر الامكان أيضا ، بما يمكن أن يكون بين هذه الانواع ، وبين أنواع الادب العربى ، من مشابهة ان لم ترجع فى أصلها الى أخذ أو اختلاط .وقد عرضت عليها (دار العلوم) شيئا من الاداب الفرنسية ، والاسبانية ، والايطالية فى العصور الوسطى ، بقدر ما مكنتنى منه اللغة الفرنسية.»[1] لاحظ أنه لم يذكر، كما لم يذكر أى من زملائه ، ضرورة اجراء المقارنات بين الادب العربى وآداب افريقيا وآسيا مثلا : فنحن ولو وجدنا اليوم بعض المقارنين العرب المهتمين بدرس العلاقات بين الادب العربى والادبين الفارسي والتركى ، الا أننا نادرا ما نجد فى الوطن العربى مختصين فى الأدب السواحيلى ، أو الاوردى ، أو أدب الباشتو أو الادب البنغالى الخ . تلك الاداب الآسوية والافريقية التى يستحيل علينا أن نقارن أدبنا العربى بآدابها دون أن يكون لدينا من يجيدها ويجيد لغاتها[2] . ولعل هذا

---

(١) نقلا عن سعيد علوش مرجع سابق ، ص ١٦٤.

(٢) اتيحت لى الفرصة بينما كنت أحرر مجلة " فكر وفن " الالمانية فى الستينات ، أن أتعاون مع الدكتورة " أنيمارى شيمل " ، أستاذة اللغات والاداب الشرقية فى جامعة بون انذاك ، وقد انتقلت بعدها الى جامعة " هارفارد " ، وكانت الدكتورة"شيمل" تترجم عن عدد وفير من اللغات الشرقية كالبنغالية ، والاوردو ، ولغة الباشتو ، والفارسية ، والتركية فضلا عن اجادتها العربية (التى ترجمت من بين ما ترجمت عنها الى الالمانية أشعارا للفيتورى ، وأدونيس ، ومحمود درويش الخ) . وهو ماأتاح لها أن تقدم فى " فكر وفن " أدب ، ولا سيما أشعار " اقبال " عن الفارسية ، و" غالب " عن الاوردو ، و " فيض " ، وهو من أهم كتاب الادب الباكستانى الطليعى الذى يكاد ان يجهله معظم ادبائنا العرب ! هكذا أصبحت مجلة " فكر وفن " التى تصدر فى المانيا ، حلقة صلة بين الادب العربى وسواه من آداب اسيا ، ولكنها توقفت عن أن تكون كذلك بعد أن اعتزلت " أنيمارى شيمل " التحرير فيها . أليس الاجدر أن ننهض نحن العرب بهذه المهمة ؟! وقد يقال أن هناك أقساما للغات الشرقية واللهجات الافريقية فى بعض جامعاتنا ، ولكن ماتقوم به من دراسات ورسائل لا يجد طريقه الى النشر . ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر ، رسالة أشرف عليها الاستاذ الدكتور محمود فهمى حجازى ، أستاذ علم اللغة بجامعة القاهرة ، عن سعد زنقر ، الاديب النيجيرى ولكنها لم تنشر .. !!

التوجه الانتقائي فى حد ذاته يعكس ما نحن عليه من حالة انجذاب بالغ لكل ماهو غربى، وأعراض باد عن كل ما يتقارب حقا معنا ويشابهنا . بل أن هذا هو الدكتور الطاهر مكى يفصح الى عن ضيقه لانه مضطر لان يرجع الى ترجمات غربية عن تلك الاداب التى تدعى " شرقية " نظرا لعدم توفر من يترجم عنها مباشرة الى العربية ، فضلا عن خطورة الوقوع فى براثن محكات اختيار المستشرق الغربى للمقاطع أو الاعمال التى ينقلها عن تلك اللغات الى لغته .

وانى لأتعجب – في الحقيقة – لكل هذا الانكفاء على كل ماهو غربى ، على الرغم من أننا مهمشون من جانب الغرب فى العصر الحديث ، بينما نهمل اهمالا جسيما فى التعرف على لغات وآداب وثقافات افريقيا وآسيا ، وهى التى كنا منها فى مركز الصدارة أخذا وعطاء وتفاعلاً خلاقا حتى مالا يزيد على خمسة قرون خلت . فلا أحد منا يفكر – بالطبع – فى المطالبة بأن ندير ظهورنا للآداب الغربية ، ولكننا قبل أن نسعى للبحث عن "الوحدة الانسانية" بينها وأدبنا العربى ، علينا أولا أن نستكشف تلك الوحدة الموضوعية المطمورة بين أدبنا العربى وآداب افريقيا وآسيا ، وأضيف اليها أمريكا اللا تينية ، بعد أن نتعلم – بعد قليل – درسا من أحد رواد النقد الادبى المقارن فيها ، عله يفيقنا مما نحن فيه !. يضاف الى ماسبق من قطيعة بحثية بين أدبنا وآداب معظم شعوب القارات الثلا ث على مابينها وبيننا من وشائج تمتد ايجابا وسلبا(١) ، ما يشابه القطيعة مع جانب لا يقل عن ذلك اهمية ، وهو تراث المقارنة فى نظريات النقد الادبى عند اسلافنا العرب . فاذا كانت ضرورة

---

(١) من ذلك ماتبيناه فى دراسات " الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى " من عدم وجود الشكل الغربى للمسرح الحديث فى أى من جوانب التراث الفنى الاصيل لشعوب القارات الثلاث : أفريقيا وآسيا وامريكا الجنوبية .

المقارنة بين أدبنا العربى وآداب "العالم الثالث"- ذلك المفهوم غير الدقيق الذى ما أن وضعه " آلفريد سوفى"«Alfred Sauvy» الفرنسى عام ١٩٥٢ حتى شاع كالنار فى الهشيم(١) - تحول بيننا وبينها سياسة فى التعليم والبحث العلمى تنكبت عن الاهتمام بتلك اللغات على مالها من أهمية بالغة بالنسبة لنا ، فما هو اذن المبرر الذى يدفعنا دفعا الى عدم الالتفات الى اجتهادات وآراء اسلافنا العرب فى علاقة أدبنا العربى فى عصوره السابقة بالاداب غير العربية ، ومؤلفاتهم ميسرة بين أيدينا بلغتنا القومية ؟! أم أن " ريادة " الادب المقارن فى العربية تقتضي منا أن نبدأ كتبا سميكة فى هذا الموضوع بما كتبه " رواد " هذا "العلم" فى الغرب منذ القرن الماضى ، ولا نحاول أن نقف أولا على افكار قدامه بن جعفر، أو عبد القاهر البغدادى ، أو أبى هلال العسكرى، أو عبد القادر الجرجانى أو سواهم من مفكرينا الأوائل فيما يتصل بعلاقة أدبنا العربى بالاداب الاجنبية (الأعجمية)آنذاك(٢) ؟

وهل يكفى لاشباع هذه الضرورة الملحة محاضرة يتيمةأتحفنابها الاستاذ الجليل الدكتور شوقى ضيف فى الجمعيةالمصرية للادب المقارن حول استقبال الصورة الشعرية الاغريقية فى الادب العربى القديم ، أو أن يعرض الدكتور الطاهر مكى فى بضع صفحات لا تقاس بحجم كتاب ضخم فى الادب المقارن لبعض آراء الجاحظ أو غيره من نقادنا الأوائل حول ما يتعلق بالمقارنة والموازنة الأدبية ، أو

---

(١) وهوالامر الذى له دلالته على أية حال .

(٢) يجب الإشارة مع ذلك إلى أنه من حسن الحظ أن ليس كل نقادنا منقادين وراء تلك الموجة الغربية . . فهذه رسالة الدكتوراه التى قدمها شكرى عياد إلى جامعة القاهرة ، وناقشها عام ١٩٥٣ تحت عنوان : «فن الشعر لأرسطوطاليس » تنحو إلى تأصيل النقد فى تراثنا العربى . كما أسهم الدكتور شكرى بكتابه الذى أرجع فيه فن القصة القصيرة الحديثة إلى أصولها العربية فى المقامة والخبر (القصة القصيرة فى مصر ، دراسة فى تأصيل نوع أدبى، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ط٢) فى ترشيد التصورات الزاعمة بأن القصة العربية الحديثة ابنة القصة الأوربية وامتداداً لها .

أن يعلن صفاء خلوصي في صورة برنامج يفتقر الى التنفيذ ، بله التدليل، عن أننا " أول من درس الادب المقارن دون أن نشعر " (١)؟

على أننا إذا كنا لا نجد شيئا يذكر عن رؤية الاقطار الاجنبية وتقويم أداب الغير عند كبار الرحالة والنقاد العرب الاولين في أغلب الكتب العربية الحديثة التي تدعي " ريادة " الادب المقارن في الوطن العربي ، وعلى رأسها كتاب محمد غنيمي هلال(٢)، الذي يعد نقلا حرفيا -دون احالة في اغلب المواضع - لما جاء من أفكار وموضوعات في كتاب "جويار " الموسوم بنفس العنوان(٣)، فان ما نقرأه من اشارات سريعة لتعرض التراث العربي القديم لهذا المجال- عند الطاهر مكي مثلا (٤)- يكاد أن يكون منبت الصلة لما يأتي بعده مباشرة - في الكتاب نفسه - من عرض لتيارات الادب المقارن في الغرب منذ ارهاصاته المبكرة في القرن الثامن عشر . أما صفاء خلوصي فالبرنامج الذي يقترحه لتأصيل الادب المقارن في تراثنا النقدي العربي (٥) يصدر أصلا - وربما عن غير وعي منه

---

(١) في مقدمة كتابه : دراسات في الادب المقارن ، بغداد ، ١٩٥٧.

(٢) الادب المقارن ، ١٩٧٠ . ولايشفع للدكتور غنيمي هلال أنه اهتم بعلاقة الادبين العربي والفارسي ، ذلك أن منهج درسه لهذه العلاقه فرنسي مطبق عليها من الخارج ، وليس مستخلصا منها . .

(٣) Guyard, E.F.:La Littérature Compareé,Paris,1951

وقد صدرت لهذا الكتاب ترجمتان بالعربية أحداهما لمحمد غلاب (عام ١٩٥٦) ، والثانية لهنري زغيب (١٩٧٨) . والحق أن م.غ. هلال في كتابه المذكور كان حرفيا في " اخلاصه " للمدرسه الوضعية الفرنسية في الادب المقارن ، وهي القائله بالتأثر والتأثير ، وهذا هو "الانتحال" الحقيقي الذي يعنينا ، وليس الانتحال الشكلي لصفحة هنا أو صفحة هناك دون احالة ، ذلك أن المفكر المستقل لا يمكن أن ينقل أفكار سواه دون ان يختلف معها ويضيف اليها صدورا عن موقعه الفكري - المجتمعي المغاير . ولكن كيف له أن يفكر بصورة مستقلة وهو الذي لم يتعلم اصلا أن يكون له نظرة منهجية ، أو بالاحرى " نظرية معرفية " قائمة على واقعة المجتمعي الثقافي العربي الحديث ؟ ولعل هذا هو التحدي الذي نحن جميعا منوطون به الان ، ليس في الادب المقارن وحسب ، وانما في كافة فروع المعرفة في الانسانيات والطبيعيات، بل ايضا في الابداع الفني والأدبي .

(٤) انظر كتابه : الادب المقارن - اصوله وتطوره ومناهجه ، القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص١١-١٢ وص١٤-٢٤.

(٥) انظر : مقدمه كتابه " دراسات في الادب المقارن " ، مرجع سابق .

– عن اطار منهجي غربي حديث في هذا العلم . واني بالطبع لست من السذاجة بحيث اقترح أن يكون لنا علم عربي أو «شرقي» في مقابل العلم الغربي ، ولكنى أرى أن تطبيق المناهج العلمية الغربية على واقعنا العربي لن يساعدنا على فهم واقعنا بشكل "علمي" يقترب من حقيقته ، بقدر مايجعلنا نطوف في حلقة مفرغة من التبعية « لمراكز » البحث العلمي في الغرب ، وهو مالا ينطبق على الادب المقارن وحده ، وانما ينطبق بالمثل على سائر علوم الانسان والطبيعة ، بل يتجاوزها الى ابداعاتنا الادبية والفنية الحديثة . فمأساتنا في الوطن العربي أننا لا ندرى ، أو يبدو أننا لا نريد أن نعرف أن البحث العلمي ليس هو مجرد الوسائل الاجرائية التى اصطلح على تلقيبها " المنهج العلمي "، وانما هذه تقوم أصلا على أرضية معرفية (فلسفية) تتخذ موقفا مباشرا أو غير مباشر بازاء مجموع الخطابات المعرفية القائمة على ارضية مجتمعية محددة . وحين أقول أن هنالك أرضية مجتمعية للأرضية المعرفية الفلسفية التى تؤسس عليها الطرق الاجرائية لاختبار مدى صحة افتراضاتها وتصوراتها النظرية ، فانى لا أعنى بتحديد هذه الارضية المجتمعية اغلاق الحدود على اطارها الجغرافي او انتمائها الاثنى مثلا ، فنحن نعلم أن عالم اليوم قد فرض تداخلا مكثفا على العلاقات بين البشر، ليس في داخل المجتمع الواحد فحسب ، وانما بالمثل بين مختلف المجتمعات والاقطار ، انما ما أعنيه بتحديد الارضية المجتمعية الثقافية في منطقة معينة من العالم – كأرضنا العربية – هو الخصوصية التى تميزها عن سواها من المجتمعات ، وهي خصوصية نسبية بطبيعة الحال ، وان كان الوعى بها ضرورياً كل الضرورة اذا ما أردنا أن " نبحث " عن أنجح الحلول لمشكلاتها الراهنة والمقبلة . وينبغي لنظرية – أو نظريات المعرفة في تعدد اجتهاداتها – أن تنبع من هذه الخصوصية المجتمعية الثقافية لا

لتنغلق على ما حققته من حلول كانت ابداعية على ارضيتها فى الماضى البعيد ، لتحاول أن تجترها أو تتعسف تطبيقها على واقعنا الحالى المختلف ، ومن ثم تفرغها من ابداعيتها الاصيلة ، وانما لترتكز على هذه الخصوصية فى اطار تطورها التزامنى المتعاقب انطلاقا من العصر الراهن لتصيغ رؤية وموقفا نظريا متسقا مع نفسه بازاء مايدور فى عالمنا وكيف نجابهه . وبقدر ماتكون هذه النظرية المعرفية متماسكة الخطاب ، مستمدة من خصوصية أرضيتها التى عنها تصدر دونما تبرير أو تعسف (فى تطبيق حلول سابقة على واقع حالى مغاير مثلا) بقدر مايمكن للطرق الاجرائية التى تصطنعها هذه النظرية لبحث تصوراتها أن تساعد على اكتشاف مامن شأنه أن يعدل ويطور من اطارها النظرى ليصبح أكثر اقترابا من الواقع وسبرا لأغواره .

ويعرف الدكتور محمد دويدار ظاهرة الخصوصية فى العمليات الاجتماعية على النحو التالى : " تتكرر فى ظل ملابسات معينة للتطور التاريخي الذى يمر به أحد المجتمعات أنشطة ذلك المجتمع بطريقة خاصة تصبح بدورها معلما للمرحلة التى يمر بها من التطور . ويتميز هذا التكرار للأنشطة المجتمعية على نحو خاص بنوع من الانتظام الذى بفضله يمكن التعرف على علاقات تتكرر باستمرار بين مختلف النشاطات " (ترجمتى عن الاصل الفرنسى)، انظر Dewidar.M.H.:L'économie politique,une science sociale, Paris,1982,p.31.

(الاقتصاد السياسى علما اجتماعيا ، باريس ،١٩٨٢ص٣١)

ونحن نرى أن هذا التعريف العام لمفهوم الخصوصية فى اطارها الاجتماعى يلقى الضوء على خصوصية الادب القومى فى علاقتها بخصوصيات كل من الاداب القومية المغايرة باعتبارها علاقة مجتمعية فى صيغة أدبية . وان كان يتعين علينا أن نحدد خصوصية الادب فى هذه العلاقة الاجتماعية ، ثم خصوصية

العلاقة بين آداب ينتمى كل منها الى ثقافة مجتمعية مختلفة . وتتميز خصوصية الادب من خلال موقفه التشكيلى بازاء تراثه القومى الخاص فى تفاعله معه والتيارات الادبية المتعارضة فى اطار الثقافة القومية فى مرحلة تاريخية معينة . ويتضمن هذا الموقف الادبى من التراث الخاص (القومى) موقفا مباشرا أو غير مباشر بازاء الاداب القومية المغايرة كما ينظر اليها الادب القومى ، وتتحدد صورة الآخر الادبى الثقافى بصورة الأنا الادبى ، أو بالاحرى بما يتصور الادب القومى أنه يختص به عن سائر الآداب الاخرى . هكذا نتبين أن ما يميز خصوصية الأدب القومى ، بل قل أدبيته ، فى تياراتها المتعارضة ، بل المتناحرة احيانا (انظر على سبيل المثال انصار الشعر العمودى وانصار الشعر الحر) ، فضلا عما يميز صلات ذلك الادب القومى بسواه من الاداب ، هو ذلك الطابع الاجتماعى الذى يتخذ تلك الصيغة الخاصة التى أشرنا اليها . ومن ثم فلا يمكن التعرف على الادب فى شبكة علاقاته المتزامنة (التى هى فى جوهرها علاقات مجتمعية) اذا مادرسناه بصورة محض تعاقبية ، على النحو الذى تنتهجه الدراسات الادبية التقليدية ، انما يتعين علينا أن ندرسه من خلال تعاقب وضعه وموقفه الادبى فى داخل الشبكة المجتمعية المتزامنة التى تضفى عليه دلالة ومعنى . وهكذا يمكن مقابلته بموقعه فى داخل علاقاته المتزامنة فى حقبة سابقة أو لاحقة حتى نرصد ما طرأ عليه من تغيرات " تاريخية " . وهذا هو ما نعنيه بالتطور التزامنى المتعاقب لخصوصية الادب .

بعد هذه الاطلالة النظرية العارضة نعود الى الموضوع المباشر لبحثنا وتساؤلاتنا ، فنحن وان كنا نعترض على " تأسيس " الادب المقارن فى الوطن العربى بناء على ما وصل اليه الغرب الحديث من اجتهادات فى هذا المجال دون ان يكون لنا اجتهادنا المغاير بازائها، والذى يمليه علينا اختلاف ارضيتنا الثقافية المجتمعية ، وبنفس القدر الذى نطالب فيه برفع تلك المعيارية الغربية

" للعلم " ، التى تتمثل فى قطيعة تعسفية بينها وبين ماوصل اليه أجدادنا الاوائل من اجتهادات فى الميدان (حسبما كانت تطرحه علاقات عصرهم من اشكالات تختلف بطبيعة الحال عن اشكالات عصرنا الراهن) ، فاننا حتى اذا ما سلمنا جدلا بأن الادب المقارن، ومن ثم الادب العام ، قد تطور نحو صيغة العلم بمعناه الحديث فى الغرب (١) ، فانى أرى مع ذلك أن أزمة الادب المقارن والعام الحقيقية (٢) إنما تكمن فى النزعة الى تغريبهما ، أو - ان شئت - الى أوربتهما . ذلك أن الادب العام يشترك مع سائر علوم الانسان والطبيعة فى خاصية أساسية لا يرقى بدونها إلى مستوى

---

(١) انظرفى دحض الإيديولوجية القائلة بغربية العلم ، وارجاعه إلى مايدعى « المعجزة اليونانية» د.رشدى راشد : مفهوم العلم كظاهرة غربية وتاريخ العلم العربى فى . (للمؤلف نفسه): تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب (ترجمه عن الفرنسية د.حسين زين الدين) ، بيروت ،١٩٨٩، ص ٣٤٩ -٣٧٦ ، وأنظر ايضا مراجعتنا النقدية للببليوغرافيا العالمية لنظرية وتاريخ الادب المقارن فى هذا الكتاب . وقد صدر فى لندن كتاب هام عام١٩٨٧ للاستاذ مارتن برنال يدحض التصور القائل بالاصول اليونانية الرومانية للثقافات الاوربية ويثبت بالنصوص أن مرجعها مصر القديمة وحضارة مابين النهرين Bernal ,Martin: Black Athena, London,1987.

وعلى أية حال فنشأة الادب المقارن فى أوربا فى مطلع القرن الماضى كان مصدرها التطلع إلى تجاوز التناقضات بين الاقطار الاوربية المختلفة فيما بينها.

(٢) اشارة ناقدة منى إلى المحاضرة التى ألقاها « رينيه فيلك » عام ١٩٥٨ فى المؤتمر الثانى للجمعية الدولية للادب المقارن تحت عنوان « أزمة الادب المقارن » . وقد نشرت ترجمة هذه المحاضرة ضمن الفصول المختارة التى نقلها عن الانجليزية د. محمد عصفور تحت عنوان « مفاهيم نقدية » لرينيه فيلك ، وهو لا يدعى بهذه المناسبة « ويليك »، كما جاء فى الترجمة (سلسلة عالم المعرفة الكويتية ، عدد شهر فبراير / شباط لعام ١٩٨٧) ، ذلك أن الاسماء لا تنقل عن لغة غير لغتها الاصلية ،فلا يوجد أى داع على الاطلاق لتغيير صوتيات اللغة التى وضع فيها اسم الشخص اذا ما انتقل او هاجر إلى بلد ذى لغة مغايرة ومعروف أن « فيلك » قد ولد فى « فيينا » عن ابوين تشيكين قبل أن يهاجر إلى امريكا بعد أن حصل على الدكتوراه وان الحرف الاول من اسمه ينطق بالالمانية « ف» وليس « واوا » كما درجت الترجمات العربية إلى نقله عن الانجليزية ويشابه ذلك ما يفعله « نقادنا » باسم « موكاچوفسكى » Mukarovsky حين ينقلونه إلى العربية على هذا النحو « موكاروفسكى»، إذ لا يعلمون أن بالتشيكية يشابه فى صوتياته الجيم المعطشة بالعربية .

العلم، وهى استخلاص الآليات والقوانين العامة بواسطة اجراء المقارنات بين شتى الاشكال النوعية والخاصة للظاهرة نفسها . الا أن مصداقية الآلية والقانون العلمى لا تلبث أن تصبح محط شك وتساؤل ، قد يبلغ حد الرفض لها ، واجلائها عن مجال العلم لتدخل فى مجالات التبرير الايديولوجى المتعسف ، أو بالاحرى ايديولوجية العلم ، كلما قصرت عينات بحثها ، مهما كانت المبررات التى تدعيها ، على بيئات معينة دون سواها ، لا سيما اذا كان فى اقتصارها هذا استبعاد للاشكال الاخرى من الظاهرة فيما يربو على ثلاثة أرباع هذا العالم . ولكن هذا هو مايفعله على وجه التحديد « رينيه فيلك »René Wellekشيخ « المدرسة الامريكية » فى الادب المقارن والعام . فهو – أى « فيلك » – يبرر « تمرده » على « المدرسة الفرنسية » فى الادب المقارن بما لها من نزعة تجارية قومية واضحة بموقف يبدو « غاية فى الانسانية » (منح عليه سلسلة من درجات الدكتوراه الفخرية من جامعات اكسفورد وغيرها) ، فهو يرفض النظر إلى العلاقات بين الاداب القومية بمنطق الحسابات الجارية المتبادلة بينها « أخذأوعطاء » و «تأثرا وتأثيرا» ، ويريد أن يستبدل بها وحدة الانسانية فى الادب . ولكن «انسانيته» تشبه « ديمقراطية » المجتمع الاثينى القديم ، «ديمقراطية الاشراف » التى لا مكان فيها للعبيد . اذ أن وحدة الانسانية التى تتجسد فى « الأدب » لا تتكشف لـ « فيلك » الا فى الادب الغربى ، أو بمعنى أدق ، أوربى الاصل . واليك بالنص مايقول فى كتابه ذائع الصيت « نظرية الادب»(١) ، (وانى لاعتذر

---

(١) نشرة بالاشتراك مع « وارن » Warren ونحن نعتمد هنا على طبعته الألمانية المتوفرة تحت ايدينا ، وهى منشورة عام ١٩٦٦ ، ومزودة بكلمة تمهيدية مخصصة لها بقلم « رينيه فيلك» يذكر فيها أن هذه الترجمة الالمانية مطابقة للاصل الانجليزى ، مع بعض التعديلات والاضافات الطفيفة التى أجراها بنفسه عليها . ويضيف « فيلك » أنه قد صدرت لهذا الكتاب ترجمات بلغات عدة ، ويحيل إلى ماصدر له من مؤلفات بعد هذا الكتاب « لدعم ماجاء به من خطوط عريضة » ، ولا سيما إلى « مفاهيم نقدية » (صدر فى ١٩٦٣) « وتاريخ النقد الحديث» . وللقارئ العربى أن يرجع إلى الترجمة الصادرة لـ « مفاهيم نقدية » ، مرجع سابق.

سلفا لطول المقطع الذى سأستشهد به الان من هذا الكتاب، لا سيما وأن ذلك يتنافى مع التقاليد الاكاديمية الصارمة ، الا اذا ماكان هنالك مبرر قوى ، وهو – فى تقديرى هنا أنى أفضل أن أورد النص الاصلى بكلماته بدلا من أن ألخصه حتى لا أقع ، عن غير وعى منى ، فى خطأ اجتزاء ماقد يكون فى صالح مناقشتى له بعد ذلك) . يقول « فيلك » (ص ٤٢ – ٤٣ من كتابه المذكور) :

«من المهم أن ننظر إلى الادب بوصفه كلا، وأن نتتبع تطوره ونموه بغض النظر عن الاختلافات اللغوية . فالبرهان الاساسى الذى ينهض لصالح « الأدب المقارن » أو «العام » أو « الادب » وحسب كامن فى الخطأ الواضح للتصور القائل بانغلاق الادب القومى على ذاته . فعلى الاقل أدب العالم الغربى يشكل وحدة وكلا واحدا . اذ لا يمكن انكار العلاقة بين الأدب اليونانى وأدب القرون الوسطى الرومانية للعالم الغربى والاداب الحديثة الرئيسية ، ودون أن نسعى إلى الانتقاص من أهمية المؤثرات الشرقية ، ولا سيما الكتاب المقدس ، فعلينا أن ندرك أن آداب أوربا بأسرها ، وروسيا ، والولايات المتحدة ، وأمريكا الجنوبية تمثل وحدة متماسكة . ولقد تطلع إلى هذا المثل الاعلى مؤسسو تاريخ الادب فى مقتبل القرن التاسع عشر ، من أمثال الاخوان « شليجل « Schlegel و«سيسموندى » Sismondi و بوترفيك Bouterwek و « هالام» Hallam(١) ، كما أنهم عملوا على تحقيقة فى حدود امكاناتهم المحدودة . ولكن النمو المضطرد للاتجاهات القومية ، مع مواكبة التخصصات الدقيقة لها ، أدى إلى مزيد من الاهتمام الريفى الضيق بالاداب القومية . وخلال النصف الثانى من القرن التاسع عشر أعيد احياء المثل الاعلى لتدوين تاريخ عالمى للادب ، وذلك تحت تأثير النظريات التطورية . ولقد كان أوائل المارسين « للادب المقارن » هم علماء المأثورات الشعبية وعلماء السلالات البدائية ، الذين كانوا واقعين تحت تأثير « هربرت سبنسر » وهم يبحثون فى نشأة الادب ، وتقسيمه إلى أشكال من الادب الشفاهي [illegible]

(١) لست أرى ضرورة هنا لذكر المراجع التى يحيل إليها « فيلك » فى حواشى نصه

الملحمة ، والدراما ، والشعر الغنائى . على أن النظريات التطورية لم تترك سوى آثاراً ضعيفة فى تاريخ الاداب الحديثة . اذ يبدو أنها لاقت إعراضا بسبب ماقامت به من موازاة شديدة بين التغيرات الادبية والتطورات البيولوجية . وهكذا غاب المثل الاعلى لتدوين تاريخ عالمى للادب ولو إلى حين » ثم يستطرد « فيلك » : « على أنه توجد لحسن الحظ فى السنوات الاخيرة شواهد عديدة تدل على العودة لكتابة تاريخ للادب العام . فهذا كتاب « الادب الاوربى والقرون الوسطى اللاتينية » (الصادر فى عام ١٩٤٨)-Europaeische Literatur und lateinisches Mittelalter لصاحبه «إرنست روبرت كورتسيوس Ernst Robert Curtius يتتبع بعلم غزير يبعث على الاعجاب مختلف الموضوعات والاشكال فى مجمل التراث الاوربى ، وذاك كتاب « المحاكاة » Mimesis(صدر عام ١٩٤٦) لمؤلفه «اريش أوارباخ» Erich Auerbach يقدم تاريخا للواقعية من «هوميروس » إلى « جويس » معتمدا على تحليل دقيق للاسلوب فى كل موضع من المواضع » . ويعقب « فيلك » بقوله: « ان هذين الكتابين (يمثلان) جهدا بحثيا رفيعا يتجاهل الحدود التقليدية للقومية ، ويقيم الدليل المقنع على وحدة الثقافة الغربية وحيوية الموروث الكلاسيكى (الاغريقى/ الرومانى – م . ى) والمسيحى الاوربى الوسيط » .(١)

أما وقد تركت الان الفرصة كاملة لـ « فيلك » كى يقدم تصوره للادب المقارن والعام فلأسمح لنفسى بمناقشته فيما ذهب اليه . ولأبدأ بهجومه « المشروع » على ضيق أفق التوجهات القومية «الريفية» فى دراسة الادب ، وأوجه اليه سؤالا : أليس مشروعك نفسه شكلا آخر من الأشكال الريفية ، تستبدل فيه الادب القومى بالادب الأوربى ؟ ! أليست « الاثنيه المركزية » التى هى فى حالتك ضرباً من العنصرية المتمثلة فى « المركزية الاوربية » لا تعدو أن تكون صنوا لما تدينه بنفسك من غلواء النزعة القومية فى الأدب ؟ ثم كيف تفسر بناء على نموذجك «المتماسك » للاصول « الكلاسيكية »

---

(١) نفس المرجع ، ص ٤٣ (ترجمتى عن الطبعة الالمانية المذكوره للكتاب).

(الاغريقية / الرومانية) للادب الاوربى - فى اعتقادك - ظاهرة الموشحة الاندلسية التى امتدت فى اسبانيا منذ القرن التاسع حتى نهاية القرن الخامس عشر والتى كانت تنظم ابياتها باللاتينية الدراجة (الاسبانية القديمة) واللغة العربية الفصحى فى هيكل واحد وعلى بحر من بحور الشعر العربى يضم اللغتين معا فى وحدة شعرية متماسكة متناغمة ؟ ! (١) .

ثم انك فى احالتك « المنتظمة » على ماكتبه» مؤسسو تاريخ الادب » فى اوربا : لماذا قدمت أعمال الاخوان « أوجست فيلهلم شليجل » و «فريدريش شليجل» فيما بين عامى ١٨٠٩-١٨١٥ ، ومؤلف «فريدريش بوتررفيك» الذى نشر على دفعات من عام ١٨٠١ إلى ١٨١٩ ، وكتاب «سيموند دو سيسموندى» (باريس ١٨١٣) ، بينما قفزت « جوته » فى احاديثه مع اكرمان حول «الادب العالمى « Weltliteratur عام ١٨٢٧ (٢) ، لتقدم بعد «سيسموندى» مباشرة - فى حاشيتك التوثيقية « هنرى هالام »

---

(١) أحيل القارئ الى الدراسة الممتعة التى قام بها الدكتور محمود على مكى حول الموشحة الاندلسية ، فى الكتاب القيم الذى صدر عن « مركز تبادل القيم الثقافية بين الشرق والغرب» بالشعبة القومية المصرية لليونسكو تحت عنوان : « أثر العرب والاسلام فى النهضة الاوربية » القاهرة ، ١٩٨٧ ، ص ٣١-٦٢ . أنظر ايضا المرجع الهام للمستشرق الاسبانى : اميليو غارثيا غوميث : الخرجات الاسبانية للسلسلة العربية فى اطارها ، مدريد ١٩٦٥ .
Emilio Carcia Gomez. las Jarchas Romances de la serie Arabe en su marco, Madrid,1965

(٢) يشير « روبرتو فرنانديث ريتامار » - الناقد الادبى المبرز فى أمريكا اللاتينية - إلى دراسة رائدة لباحث ألماني معاصر ، هو « هانس جيؤرجه روبرخت » ، أثبت فيها أن فكرة جوته عن « الادب العالمى » كانت لها ارهاصات سابقة عليها فى المكسيك عام ١٨٢٦ ، وذلك فى المجلة المكسيكية التى كانت تصدر آنذاك تحت عنوان El-Iris (قوس القزح) ولهذا البحث القيم دلالة لا يجوز أن تغيب عنا ، وهى أنه ليس كل الباحثين الغربيين من فصيلة السيد « فيلك » وحوارييه ' انظر :
Ruprecht,Hans-George Weltliteratur vue du Mexique en1926,"in:Bulletin hispanique", Juillet- Décembre,1971 in Retamar, Roberto Fernandez. Para une theoría de la Literatura hispanoamericana, in · Para una theoria de la Literatura hispano-americana y otras aproximaciones, La Habana,1975,p.44

(ريتامار ، روبرتو فيرنانديث : نحو نظرية لادب أمريكا اللاتينية الناطق بالاسبانية ، فى · نحو نظرية لادب أمريكا اللاتينية الناطق بالاسبانية وما قاربه من الآداب ، ١٩٧٥) . أما بشأن مفهوم « الادب العالمى » عند « جوته » ، فيشير « ريتامار » على قرائه الذين قد لا يعرفون الالمانية بكتاب باللغة الانجليزيه عنوانه
Strich, Fritiz Goethe and World Literature, London,1949

هـالام » بكتـابه الصـادر بين عـامى ١٨٣٦ – ١٨٣٩(راجع ص ٢٥٠- ٢٥١ من « نظرية الادب » ، الطبعة الالمانية ، مرجع سابق ، الحاشية رقم (١١) ؟! أم لان « جوته » لم يكن بانسانية توجهه الرحب على استعداد لان يحد من نفسه ومن تطلعه العالمى العريض ليقبع أو يقعى فى نادى « الادب الاوربى » الذى تسعى حثيثا لكتابة «تاريخ» جداره العازل ؟ أما اذا كنت تمارس المركزية الاوربية بينما تستحى أن ترفع شعارها العنصرى فصديقك الحميم « هورست روديجر » Horst Rüdiger[1] ، العضو المناضل فى نادى « الأدب الاوربى » ، والذى استقبلك استقبالا حافلا فى جامعة « بون » خلال الستينات (كان كاتب هذه السطور شاهدا عليه !) ، داعيا لك بطول العمر لتظل ذخرا للادب المقارن ، لا يستحى أن يرفع هذا الشعار . فلنقرأ لـ « روديجر » « كلماته » « الشافية » التالية ، وهويناقش فيها مفهوم « الادب العالمى » عند « جوته » رافضا« عدم واقعيته »، مفضلا عليه « اقليمية للادب » Regionalismus «متواضعة»، ولكنها «قابلة للتحقيق » فى رأيه . « فالأدب العالمى» ـ هكذا «روديجر »ـ «ليس بحال من الاحوال جمعية عمومية للأمم المتحدة إذ أن الأمر لايلبث أن يفضى إلى العبث فى هذه المنظمة حينما يستوى صوت مستعمرة سابقة ، منحت استقلالها حديثا ، واذ بها خالية الوفاض من أية موارد اقتصادية أوفكرية ، بصوت قوة عظمى أو شعب يتربع على ثقافة يبلغ عمرها الآف الاعوام»

---

(١) كان استاذا للأدب الألمانى فى جامعة بون حتى الستينيات ، ثم تحول إلى أستاذ للأدب المقارن بالجامعة نفسها ، وأسس مجلة « أركاديا » عام ١٩٦٦ التى تعد أول مجلة للأدب المقارن فى ألمانيا الاتحادية بعد الحرب العالمية الاخيرة . وقد ظل «روديجر » يرأس تحرير هذه المجلة ومجلس ادارة « الجمعية الالمانيه للادب المقارن والعام » حتى وفاته منذ قرابة العقد عن مرض عضال . وكان « روديجر » شديد الولع بالشاعر «بترارکا » (القرن الرابع عشر) الذى كان بدوره معاديا للرشدية (نسبة إلى تأثير ابن رشد) ومتحمسا لتراث الاغريق فى ايطاليا ...

(كذا!)[1] ثم يصل « روديجر » أخير إلى « مسك الختام » عندما يؤكد « أن من يعنيه الادب العالمى ، ولا يريد أن يتنكب مع ذلك عن العالمية(...) لا يحتاج ان يخجل من مركزيته الأوربية مادام بعيدا عن أية مغريات أمبريالية أو أيديولوجية . »[2] (ترجمتى عن الالمانية– م.ى). أليس هكذا تكون قمة « الموضوعية » التى علينا – أولا – أن نتعلمها منهم – « بلا خجل » – ! – إذا ما أردنا أن نبلغ ما بلغوه من « تقدم » ؟ ! لا بأس ! فنحن بينما نحاول أن « نتعلم » منهم ، لابد وأن يستوقفنا توصيف « روديجر » لبلادنا بأنها ليست « سوى مستعمرة سابقة ، منحت استقلالها حديثا .. » ، وقد ترجمناها عن الالمانية بنصها: Soeben in die Selbstständigkeit entlassene Kolonie. فشعوبنا لم تناضل من أجل استقلالها ، وانما « منحت » اياه من جانب الدول الاستعمارية التى يضفى عليها « روديجر » صفة « القوى العظمى » التى يستنكف أن يستوى صوتها بصوت مستعمراتها السابقة فى الجمعية العمومية للأمم المتحدة ، ومن ثم فهو لا يريد لهذه « المأساة العبثية » أن تتكرر مرة اخرى فى الادب العالمى . ولعل هذه الثنائية التى يضعنا أمامها « روديجر » بلا لف أو دوران (وهو على أية حال « يشكر » على صراحته هذه التى لا يعلنها أغلب زملائه من الباحثين الغربيين

---

(١) Horst Ruediger: Europaeische Literatur- Weltiliteratur. Coethes Konzeption und die Forderungen unserer Epoche, in: Rinner, F.; Zerinschek, K. (eds.): Komparatistik. Theoreische Ueberlegungen und Wechselseitigkeit, Heidelberg,1981,p.39.

(هورست روديجر : الادب الاوربى والادب العالمى. مفهوم جوته ومتطلبات عصرنا) ص ٣٩ .
لاحظ إلى أى حد عمت « روديجر » حماسته الايديولوجية عن أن يدرك أن تلك المستعمرات حديثة العهد بالاستقلال هى نفسها التى « تتربع على ثقافة تبلغ عمرها آلاف الاعوام » ، بينما لا يزيد عمر ثقافات تلك القوى العظمى الراهنة على بضعة قرون من الزمان ...

(٢) نفس المرجع ،ص ٤١.

الذين تكتظ بهم «الجمعية الدولية للادب المقارن » (١) ، وان ساروا في « ابحاثهم » على نهجه ومنواله ،تضطرنا - وقبل أن نواصل مناقشة استاذة «فيلك » - إلى الاشارة للعلاقة بين الايدولوجية العنصرية ومصالح السوق العالمية بمراكزها الغربية من جانب ، واستيضاح اشكال الاستعمار والتبعية الاقتصادية والاجتماعية والتقنية - الثقافية لتلك السوق فى أقطار العالم الثالث(٢) من الجانب المقابل . أما اذا كان ارتباط العنصرية بتبرير الهيمنة الاقتصادية - الاجتماعية ليس بحاجة إلى كبير شرح أو تفسير ، فإن أشكال الهيمنة الغربية على العالم الثالث بحاجة إلى تجلية وتوضيح . ذلك أن تلك الهيمنة لا تظهر دائما بوجهها العسكرى

---

(١) واسمها Association Internationale de Littérature Comparée
International Comparative Literature Association
(ICLA).

ومقرها الرئيسى فى جامعة السربون . أما عدد أعضائها فيربو على الألفين جلهم من أساتذة الادب فى الجامعات الغربية . وتنصرف الاهتمامات البحثية الاساسية لهذه الجمعية إلى درس الظواهر والتيارات الادبية - كالتعبيرية مثلا - فى الاداب الغربية ، أو الاداب الناطقة بلغات أوربية ، وان كانت فى بعض بلاد « العالم الثالث » (وهى استزادة كتب إلى « جان ڤايسجربر » - المشرف على أحد مشاريعها البحثية - يقول أن هذا دليل على تحرر الجمعية من نزعة « المركزية الاوربية» فى الادب المقارن!!). وقد عقدت هذه الجمعية حتى الان اثنى عشر مؤتمرا بواقع مؤتمر لكل ثلاث سنوات. وحتى تبعد عن نفسها صفة « المركزية الاوربية » التى تهيمن على سياستها الثقافية بصورة جلية ، فهى تسعى إلى تعيين بعض دارسى الادب من العالم الثالث فى هيئة مكتبها على شرط أن يكتفوا بهذا « الشرف » وينصاعوا تماما لسياستها .. فاذا ما تمردوا - مع ذلك - على مركزيتها الاوربية عوملوا بما« يستحقونه » من أهمال وتجاهل يجبرهم فى النهاية على الانسحاب كما كان ذلك شأن جمال الدين بن شيخ الذى دخل هيئة مكتب الجمعية أصلا بناء على تحمس الاساتذة الفرنسيين لما كان قد أجراه من دراسات حول الادب الجزائرى الناطق بالفرنسية . وقد اسفرت تجربتى مع هذه الجمعية التى اشتركت فيها منذ عام ١٩٦٧ (ولم يكن فيها آنذاك باحث عربى سواى ، بما فى ذلك بن شيخ نفسه الذى انضم اليها فى ١٩٧٠ بعده عودته « من الجزائر إلي فرنسا !) إلى أنه من العبث محاولة صرفها عن توجهها المتحيز للآداب الغربية ، واعتبار آداب سائر العالم هامشية بالنسبة لآدابهم . ومع ذلك فمن الخطأ ان تقاطع تلك الجمعية لنترك التيار العنصرى يرتع فيها كما يشاء بل نحاول بتواجدنا فى مؤتمراتها ، وليس بالضرورة فى هيئة مكتبها المحسوبة والمحسومة بدقة ، أن نوسع من دائرة الاعضاء المتضامنين معا - على ندرتهم - والنقديين بازاء العنصرية الادبية التى تنتهجها تلك الجمعية .

(٢) انظر فى هذا الشأن مقالنا : على هامش الـ ٧٧ · بين الجنوب والجنوب ، فى . صحيفة الاخبار القاهرية ، بتاريخ ٢٧ / ٨ / ١٩٨٦ ، ص ٥ .

السافر الذى يستنفر مقاومتها من الغالبية العظمى من أبناء وبنات الشعوب المضطهدة ، بل ان الاستعمار الحديث فى شكله العسكرى لم يأت إلى بلادنا الا ليحمى مصالحه الاقتصادية التى حاول أن يستزرعها فيها من قبل [1] . وهو بعد أن اضطر إلى الجلاء بجيوشه عن بلادنا لا زال مع ذلك يوالى مصالحه فيها بفرض التبعية له بشتى أشكالها على شعوبنا . ولكنه بينما يصعب تبرير تدخله الحربى السافر ، فقد يساعد لون من القدرية وقلة الحيلة على الاستسلام لمطلبه الرئيسى بالتكامل معه والانفضاض عن اشقائنا فى القهر المشترك من شعوب الوطن العربى والعالم الثالث . أما الخاصية الرئيسية التى تميز الاستعمار الغربى الحديث عن شتى انوا ع الغزو والهيمنة الاجنبية فى العصور السابقة ، فهى أنه أدى بطرق غير مباشرة ومباشرة إلى تقويض ، إن لم يكن تحطيم وتهميش نظمنا الاقتصادية والاجتماعية الاصيلة فى بلادنا[2] وما يتناسب معها من انساق قيمية ، بينما عمل على احلالها بنماذجه « الحضارية » و ما عرف باسم « التحديث » . أما وسائله غير المباشرة التى نجح بواسطتها فى زرع هذه الثنائية فينا ، فهى تلك التى تمت بأيدى أبناء شعوبنا المبهورين بنموذجه الحضارى ، وباسم التقدم ، والرقى ، أو « النهضة » و « ملاحقة العصر » وأحيانا باسم « العالمية » أيضا ..

---

(١) كتبت هذه الدراسة قبل نشوب حرب الخليج .

(٢) بالنسبة للطرق المباشرة للاستعمار انظر على سبيل المثال . والتر رودنى أوربا والتخلف فى أفريقيا ت . د . أحمد القصير ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية ، عدد (١٣٢) ، ديسمبر / كانون الاول ١٩٨٨ .

أما بالنسبة للاستعمار البريطانى فى الهند - مثلا - فيذكر احد الباحثين النموذج التالى :

« أن رسالة من » شركة الهند الشرقية » (التى كانت تمثل مصالح الاستعمار البريطانى) إلى فرعها فى البنغال بتاريخ ١٧ / ٣ / ١٧٦٩ تشير بوضوح إلى أنه قد تم بصورة منتظمة تحطيم الوحدة التى كانت تضم نظام الزراعة وتنظيم الحرف اليدوية ، وليس مجرد فاعلية آليات السوق الداخلية فى الهند (..) كما أن الهجوم الاستعمارى لم يستهدف مجرد رأس المال الهندى المنافس ، وانما كذلك تحطيم البنيات الصغرى (فى المجتمع الهندى) ، اذ أوصى فى الرسالة نفسها باجبار عازلى الحرير من الهنود على العمل فى مصانع شركة الهند الشرقية . (...) الا أن هؤلاء كانوا يبترون سباباتهم حتى لا تستعبدهم الشركة الاستعمارية الانجليزية " . (المصدر :

Sigrist, Christian ; et al. : Indien - Bauernkmpfe : Die .Geschichte einerer verhinderten Entwicklung von 1757 bis heute, Berlin, 1976 pp18- 19)

(زيجريست ، كريستيان وآخرون :كفاح الفلاحين فى الهند - تاريخ تنمية معوقة منذ ١٧٥٧ حتى اليوم ، برلين ١٩٧٦ ، ص ١٨ - ١٩) .

وبعد أن حقق الغرب ما كان يسعى اليه من تحطيم للبنيات الاجتماعية الاقتصادية والانساق الثقافة الاصيلة فى « العالم الثالث، وهو ما يفوق كثيرا سطوه على ثروات الشعوب المستعمرة[1]، فما أسهل أن ينظر غلاة العنصريين من أهله إلى «عالمنا الثالث» مدعين أن علة تخلفه « الحقيقية »(!) تكمن فى أنه «خلو الوفاض من الموارد الاقتصادية والمصادر الفكرية » ... الخ «حكم» طيب الذكر السيد « روديجر » ... !! أى أن الغرب بعد أن قهر واستعبد شعوب « العالم الثالث » اقتصاديا واجتماعيا ، يعود لينظر باستعلاء وغطرسة إلى ثقافات وآداب تلك الشعوب حتى يبرر لنفسه ما فعله وما زال يفعله بها عن طريق آليات السوق العالمية ...

أما الامر المؤسى حقا فهو أن ما يعلنه « روديجر » ويفعله «فيلك»[2] دون اعلان – هو ما يتبناه ، أو قل لا زال يتبناه كثرة من «مثقفى» العالم الثالث ، ولا سيما عالمنا العربى ! فأقصى المرام عند هؤلاء – كما قلنا – هو أن يقتفوا أثر الغرب فى كل ما يفكر أو يفعل . ولعلنا أوردنا فى صدر هذا البحث نماذج واضحة على ذلك التلهف على التبعية المنهجية فى الادب المقارن « العربى » وقصر ، أو محاولة قصر المقارنات مع أدبنا العربى على آداب الغرب .. وما يحدث لدينا فى الادب المقارن هو ما يحدث فى الطب ، والهندسة ، والزراعة و المسرح والصحافة ، وسائر « تخصصاتنا » الحديثة . فهل نحن بعد ذلك بحاجة إلى ما يثبت صحة ما ذهب اليه « فرناندو كاردوزو » – العالم الاجتماعى البرازيلى المعاصر – من أن التخلف والتبعية فى أمريكا اللاتينية مصدرهما فى المقام الاول البنية الاجتماعية – الثقافية الداخلية التى صارت تساعد على الاندماج

---

(١) انظر : Jallée,Pierre: Pillage du Tiers Monde,Paris,1965,1975.

(جاليه ، بير : نهب العالم الثالث – وقد صدرت له ترجمة عربية فى الاسواق)

(٢) راجع بشأن صورة « الشرق » كما يتخيله « الغرب » المراجعة الوافية التى قام بها محمد نور الدين افاية لكتاب Hentsch, Thierry : L'orient imaginaire, la vision politique occidentale de l'est Mediterraneen, Paris,1982.

تحت عنوان . الشرق المتخيل – نقد النظرة السياسية الغربية لشرق المتوسط ، فى . مجلة الوحدة ، الرباط ، عدد ٥٤ – اذار (مارس) ١٩٨٩ ، ص ٢٢٥ – ٢٣٥ .

والتكامل مع السوق العالمية – بمراكزها الغربية – بدلا من أن تسعى لان تتحرر منها (١) .. وكأن « كاردوزو » يعنى بحديثه عالمنا العربى الراهن .. ؟! .

بعد هذه الوقفة نعود لنواصل مناقشة « فيلك » من خلال النص الذى اقتطفناه فى اسهاب من كتابه « نظرية الادب » .. يشير «فيلك » باعتزاز كبير فى هذا النص إلى كتاب « الادب الاوربى والقرون الوسطى اللاتينية » لـ « ارنست روبرت كورتسيوس » ويقدمه على كتاب آخر ، وهو « المحاكاة » لـ « اريش آورباخ » ، على الرغم من أن كتاب « كورتسيوس » قد صدر فى ١٩٤٨ ، أى بعد صدور مؤلف « آورباخ » بعامين . ولكنه يبدو ان « فيلك » حين ذكر الكتابين فى ترتيب عكسى لتاريخ صدورهما ، كان يريد بذلك أن يشير من طرف خفى إلى تفضيله لاحدهما على الاخر . ولما كنا على العكس من « فيلك » ، نرى ان كتاب « آورباخ » (المحكاة ـ أو الواقع مصورا فى الادب الغربى) (٢) ، الذى صدر فى عام ١٩٤٦ ، اجدر بالاهتمام والمناقشة من كتاب « كورتسيوس » ، الذى حاز على اعجاب خاص من « فيلك » ، فسوف نعكس ما عكسه السيد « فيلك » لتستقيم الامور على قدميها . وسوف أبين الاسباب التى دعتنى إلى ذلك حتى لا يتبادر للذهن أنه ليس لى من هم سوى «معاكسة» السيد « فيلك » !.

على أنه مما يلفت النظر ان كلا المؤلفين مختص فى نفس الفرع من الدراسات ، وهو فرع اللغات والاداب الرومانيةالتى تعرف فى

---

(١) راجع : Cardoso, Fernando Henrique e Faleto, Enzo, Desenvolvimento na America Latina : Ensaio de Interpretacão Sociologica, Rio de Janeiro,1970 .

(التبعية والتنمية فى أمريكا اللاتينية ـ محاولة فى التحليل الاجتماعى ، ريودى جانيرو ، ١٩٧٠) . انظر كذلك الفصل الاول من هذا الكتاب حول « التداخل الحضارى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث » .

(٢)- Auerbach, Erich : Mimesis - Dargestellte Wirklichkeit in der abend ländlichen Literatur, Bern / München,1971 .

(وقد اعتمدنا هنا على طبعته الخامسة الصادرة فى عام ١٩٧١ ، أما الطبعة الاول التى يشير اليها «فيلك» فصدرت عام ١٩٤٦) .

جـامـعـات الولايات المتـحـدة باسم Romance Literatures وفـــى الجـامـعـات الالمانيـة باسم Romanistik مـع فــارق جـوهـرى هو أن «إريش آورباخ» كـان قـد اضطر لمغـادرة المانيـا عـام ١٩٣٥ حـيث عمل أستـاذا فى جامعة استانبول حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية بهزيمة المحور ومن هناك رحل مباشرة إلى الولايات المتحدة حيث ظل بها حتى وفاته في ١٩٥٧ . أما « ارنست روبرت كورتسيوس » فكان استـاذا ورئيسـاً لقسم اللغات والاداب الرومانية في جـامعة «بون» طوال حكم « الرايخ الثالث » ، وقـد ظل فى وظيفتـه مـعززا مكرمـا ، على غيـر مـا ادعـاه بعد انتـهـاء الحرب ، فـى الوقت الذى اعتقل النازى فيـه زميله الالمانى « فرنر كراوس » Werner Krauss استاذ المادة نفسها الذى حكم عليه النازى بالاعدام ، ولم ينقذه من تنفيذ الحكم سوى هزيمة النازية ، بينما اعدمت بالفعل زميله اخرى له هـى الاستاذة الدكتورة « اليزه ريشتر » Elise Richter .

ولست أورد هنا هذه التفاصيل بغرض اصدار حكم مسبق على عملى المؤلفين اللذين يحتفى بهما « فيلك » كل هذا الاحتفاء . بل اننا لا نصدر فى الحكم على هذين الكتابين بناء على الدوافع التى صدر بها كل من المؤلفين عمله . انما لجأنا إلى كل من العملين فى سياقه بالنسبة لمؤلفات كل منهما ، وفى منهجه البحثى الذى يسعى من خلاله إلى « اثبات » تصوراته حول « وحدة الادب الاوربى » .
ولعله ينبغى لنا أن نثبت أولا أوجه الشبه والاختلاف فى المنهج الذى انتـحاه كل من المؤلفين المذكورين للتدليل على رأيه . فـآورباخ يلجأ فى كتابه : « المحاكاه أو الواقع مصورا فى الادب الغربى » (١) إلى الحـدس Intuition أو العكوف المباشر على النص الادبى بهدف تحليل طريقة عرضـه ورؤيته للواقع الخارجى (الاجتماعى) ، ومن ثم إلى اسـتـخـلاص تاريخ تركـيـبى Synthetisch لعـرض الواقع الاجتماعى فى الاعمال الادبية الاوربية صدورا عن كل منها . وكذا كان « آورباخ » قريبا فى برنامـجه البـحثى من « النقد الامـريكى الجـديد» New Criticism وإن كان واعيا باشكالية منهجه الذى يركز على رؤيـة الاديب للواقـع Anschauungsweise ومـعـالجـتـه له -Dar

(١) مرجع سابق Auerbach, Erich · Mimesis

في النص الذى لابد وأن تلعب فيه ذات الاديب دورا stellungsweise هاما فى تغيير معالم ذلك الواقع « الخارجى » ، ومن ثم لا يمكن الاعتماد على العمل الادبى باعتباره « وثيقة » يتعرف من خلالها على المجتمع الذى عاصره (بخلاف التوجه الساذج لتحليل «المضمون » فى علم اجتماع الادب). ولعل هذا هو نفسه الذى جعل « آواورباخ » يخرج - رغما عنه - على المنهج الذى ارتسمه لنفسه ويبحث فى تركيبه الجمهورPublikumssynthese التى يعزو اليها توجها نفسيا معينا ادى - على سبيل المثال - إلى دعم ظهور المسرح الفرنسى الكلاسيكى . أى أن « آواورباخ» يضطر إلى الاخذ بدراسات علوم اخرى - غير علم اللغة - كالعلوم الاجتماعية ، ولاسيما علم الاجتماع ، ليقف على علة رواج وازدهار مسرح موليير فى القرن السابع عشر . فهو يختلف فى دراسته التى تحمل عنوان « القصر والمدينة »[١] مع « ايبوليت تين «Hypolite Taine(١٨٢٨ - ١٨٩٣) الذى يرجع ازدهار مسرح « راسين » (١٦٣٩ - ١٦٩٩) الكلاسيكى إلى ذوق البلاط الحاكم فى فرنسا اثناء القرن السابع عشر ، ويرى على العكس منه - أن معايير المسرح الكلاسيكى التى ترعرعت على يدى موليير (١٦٣٢ - ١٦٧٣) كان جمهورها يتألف من جهة من نبلاء الأرض الذين فقدوا بالتدريج منذ العصور الوسطى الاوربية المتأخرة سطوتهم الاقتصادية واستقلالهم عن السلطة المركزية فى باريس ، مما أدى إلى استيعابهم من جانب ملك فرنسا كتشريفاتية فى حاشيته ، أو فى وظائف ضباط فى جيشه ، ومن الجهة الاخرى من اعضاء البرجوازية الكبيرة الذين فضلوا الانسحاب من عمليات الانتاج الاجتماعى فى شكل مشاريع تجارية تحتمل الربح أو الخسارة فى فترة كساد اقتصادى نسبى ، واللجوء إلى شراء « الالقاب الارستقراطية » التى تدر عليهم دخلا ثابتا ، وكان القصر يبيعهم اياها لاحتياجه إلى المال . وقد أدت زحزحة كلتا الطبقتين - نبلاء الارض والبرجوازيه الكبيرة - عن موقعهما الاجتماعى الاصلى - فى رأى « آو رباخ » - إلى التقائهما

(١) مرجع Auerbach, Erich : Mimesis

نفسيا على « أرضية » ايديولوجية مركبة بينهما ، هى أرضية «الشخص النزيه » Honnête homme . ولكن « آو ارباخ » يتوقف فى تحليله - كعادته - عند توصيف المسرح الكلاسيكى الفرنسى من ناحية ، وجمهوره من الناحية المقابلة ، دون أن يبين لنا اشكال التفاعل بين هذا المسرح و« جمهوره » ، وهو أمر ليس بوارد ومطلوب فحسب ، بل تفرضه عمليات انتاج المسرح وتلقيه . وعلى أية حال ، فان ذلك يوضح فى الوقت نفسه حدود اجتهاد «آوارباخ». أما تلميذه «فرنر كراوس» ، الذى أصبح بدوره استاذا مرموقا فى الدراسات الرومانية ، فقد وجه اليه النقد لتصوره أن مرجع هذه الوحدة الايديولوجية هو فقدان الوظيفة التى كان يشغلها فى الاصل نبلاء الارض من ناحية وكبار البرجوازيين من الناحية الأخرى ، بينما يرى « كرواس » أن وحدة الفكر بينهما دلالة على تحول طرأ على وظيفتهما الاجتماعية ، فهو نوع من « التحالف » ضد القصر المالك بين نبلاء فقدوا سلطتهم التقليدية ، وان كانوا مازالوا يتطلعون إلى مواصلتها بوسائل مغايرة ، وبرجوازية تتطلع إلى السلطة ، وان كان دور المبادرة فى هذا الحلف السياسى لنبلاء الأرض(١) . على أن اختلاف « فرنر كراوس » مع استاذه «آوارباخ» بخصوص هذا التفسير ليس - فى رأينا - بالمسألة الشكلية على الاطلاق ، ذلك ان ما يذهب اليه « آورباخ » من ان هذه الوحدة الايديولوجية المتمثلة فى المثل الاعلى « للشخص النزيه » تعبر عن فقدان الوظيفة الاجتماعية لنبلاء الارض وهروب البرجوازية الفرنسية من موقعها الانتاجى فى المجتمع يفضى إلى نتيجة معرفية يتمسك بها «آورباخ» ، وهى انه لا يمكن التعرف على الواقع الاجتماعى من خلال هذه الايديولوجية المشتركة بما تحمله من صورة « تعويضية » فى رأيه . وهو هنا يمضى فى منهج مقارب لما

---

(١) Kraus, Werner : Über die Träger der Klassischen Gesinnung im 17 Jahrhundert, in ders. : versammelte Aufsäßtze zur Literatur und Sprachwissenschaft, Frankfurt,1949,p321-338 .

كراوس ، فرنر: حول حاملى الفكر الكلاسيكى فى القرن السابع عشر ، فى (لنفس المؤلف) : مقالات فى علمى الأدب واللغة ، برلين ١٩٤٩ ، ص ٣٢١ - ٣٣٨.

ينهجه « كارل مانهايم » Karl Mannheimفى علم الاجتماع المعرفى حين يفرق بين « الفئة الاجتماعية » Soziale Schichtو «الفئة الفكرية» Geistige Schicht رافضا اية موازاة أو علاقة مباشرة بينهما(١) . أما « فرنر كراوس » فتحليله يفضى به - على العكس من استاذه «آوارباخ » - إلى أن هذه الوحدة الايديولوجية انما تعبر عن تحالف سياسى يفصح عن مصالح اجتماعية متقاربة ولو مرحليا . فهو - اذن - موقف معرفى مغاير فى الاساس . إذ بينما يرى «آوارباخ » أنه لا سبيل إلى التعرف على الواقع الاجتماعي من خلال محاكاة الادب له ، فان «كراوس» يرى انه يمكن تتبع العلاقة - على مساراتها المعقدة - بين الابداع الادبى بصفته - فى النهاية- «انعكاسا» للعلاقات الاجتماعية ، والواقع الذى يمثله على نحو خاص . وهكذا فان خصوصية الادب عند « كراوس » خصوصية نسبية ، بينما هى عند «آوارباخ» مطلقة ، وهو ما يفضى به إلى الفصل الناجز بين العمل الادبى من ناحية ، وجمهوره من الناحية المقابلة . أما «كراوس» فيرى ان هنالك ثمة تفاعلا متجادلا بين «الذات الادبية» والموضوع الاجتماعى الذى «تحاكيه» ، أو «تعكسه» على طريقتها الخاصة . فهما - اذن - مدرستان مختلفتان كل الاختلاف من حيث التوجه المعرفى (الفلسفى) اذ يرى الاول انه لا سبيل إلى التعرف على الموضوع فى الذات ، بينما يجد الثانى أن هنالك ثمة وحدة متجادلة بين الموضوع والذات تمكن من ادراك العلاقات بين البشر(الموضوع) على الرغم من (ذاتية) عرضها فى الادب . وجدير بالذكر أن « كراوس » قد صار بدوره صاحب مدرسة خرج منها « مانفريد ناومان » Manfred Naumannالـذى رأس شعبة اللغات والاداب الرومانية فى اكاديمية العلوم فى برلين حتى عهد قريب . وهو صاحب اجتهادات واضافات معاصرة هامة لنظرية الانعكاس فى الادب .

---

١) انظر كتابه . علم الاجتماع المعرفى ، ص ٣٨١ وما بعده .
Mannheim, Karl : Wissenssoziologie, Berlin Neuwied, 1964, p.381 ff .

أما «آوارباخ» فعلى العكس من تلميذه «كراوس» و«حفيده» البحثى : «ناومان» ، يرفض أن يضع لنفسه أية اطار نظرى ينطلق منه في درسه . بل أنه يعتمد على الحدس «المباشر» في قراءة النصوص الأدبية ، ويرفض أن يتدخل فى انتقائها أية تنظيم «مسبق» ، انما يجمعها - عامدا - على نحو عشوائى «خالص» فى رأيه ، وهو - من ثم - يصل إلى تعميماته من خلال التأليف بين تحليلات النصوص كل على حدة . ووحدة «الأدب الأوربى» التى «توصل إليها» بمنهجه هذا ، هى وحدة «رؤية» الواقع الاجتماعى وطريقة عرضه فى الآداب الأوربية . أما وحدة الثقافة العالمية عنده فتنبع من لاتاريخية الوعى بها ، فالثقافة عنده «طبيعة» فى مقابل «المجتمع» . ولعل اضطراره إلى الهجرة من ألمانيا عام ١٩٣٥ ليعمل أستاذا للآداب الرومانية فى جامعة استانبول حتى قرابة نهاية الحرب العالمية الأخيرة ، كما أسلفنا ، كان له دور فعال فى «رؤيته الطوباوية» لتلك «الوحدة» بين الآداب الأوربية التى يرى أن ما يجمع بينها من صلات فى طريقة العرض والرؤية الأدبية خليقا بأن يجعل منها «أدبا أوربيا» مغايرا لسواه من الآداب غير الأوربية التى لايعرفها «أوارباخ» بحكم تخصصه فى الآداب الرومانية ، وهو مالا يراه تلميذه «فرنر كراوس» ، وما يختلف معه فيه كل الاختلاف «رينيه إتيامبل ـ Etièmble ,René» المختص فى آداب جنوبى شرقى آسيا . ولسنا بحاجة إلى أن نعود إلى نهايات القرن الثامن عشر حين كان «جوته» لايرى وجودا لما صاروا يسمونه «أدبا أوربيا» ، إنما كان يرنو إلى تناغم الأدب القومى مع سواه من الآداب القومية فى معزوفة واحدة للأدب العالمى ..

وعلى أية حال ، فعلى الرغم من النظرة الطوباوية التى غلفت رؤية «أواورباخ» لما يدعوه « وحدة تصوير الواقع فى الأدب الأوربى»، وما وقع فيه من تناقضات منهجية سواء بالخروج على ما استنه لنفسه من جادة بحثية ، أو الاعتماد على «خبرة» الباحث وغزارة معرفته العامة بالتاريخ (Vorwissen) التى تفضى فى النهاية إلى ضرورة التعرف الدقيق على ملابسات تاريخية محددة لا يفى بها التاريخ العام بحال من الاحوال ، فقد كان لصدور كتابه فى ١٩٤٦، بعد هزيمة المحور بعام واحد ، أثر خاص فى الغرب الذى كان عندئذ لايزال منتشيا بانتصاره على محاولات هيمنة الفاشية والنازية عليه ، لا سيما وأن الأخيرة كانت تعتزم «تحرير» القوميات الأخرى من «وهنها» الثقافى ونشر «الروح» «الجرمانية فيها ! ومن هنا كان سعى النزعة المقاومة للنازية فى اطار الأدب نحو «ألمانيا أوربية لا أوربا ألمانية» ، وهو الشعار الذى رفعه الأديب الألمانى «البرت تايليه Albert Theile فى صدر مجلته الأدبية «صحف ألمانية» Deutsche Blätter التى أسسها أثناء الحرب العالمية الأخيرة فى «تشيلى» بأمريكا الجنوبية ، والتى نشر فيها آنذاك أعمالا «لتوماس مان» « وهيرمان هسه» اللذان كانا قد اضطرا إلى مغادرة بلدهما إلى المهجر الأمريكى .

ولعل «كورتسيوس» قد أحس بدوره أن الفرصة قد أصبحت سانحة ليضرب عصفورين بحجر واحد : أولهما شبهة ، إن لم تكن تهمة التحزب للقومية الألمانية بعد أن انتهت الحرب العالمية الثانية بهزيمة ألمانيا ، وأصبح يتعين على الألمان أن يتنصلوا من التعلق بقوميتهم لما شابها من عنف دموى فى قهر سائر الشعوب الأوربية،

فما بالك إذا كان الأمر يتعلق بأستاذ جامعى لم ينله ضرر فى عمله طوال حكم النازى (ثلاثة عشر عاما) ، بينما سيق العديد من زملائه الآخرين إلى غرف الإعدام أو معسكرات الاعتقال الجماعى ، أو اضطروا إلى الهجرة خوفا على حياتهم ... وثانيهما ، وهو يتصل بالسبب الأول الذى ذكرناه حالا ، وهو استمرار الدعوة فى ظل المتغيرات الجديدة إلى ماسبق أن فشل «كورتسيوس» فى اقناع القوميين الألمان بتبنيه برنامجا ثقافيا لهم عشية قفز النازى على الحكم ، وفى مرحلة كانت آنذاك (١٩٣٢) من أدق المراحل الحاسمة فى تاريخ ألمانيا الحديث ، وهو أن يتخذوا لهم من العصور الوسطى «اللاتينية» برنامجا ثقافيا لتحزبهم القومى الاجتماعى الألمانى(١) فطالما حاول آنذاك ، أن يثنى القوميين الألمان الجدد ، وخاصة أولئك الذين التفوا حول مجلة «الفعل» Die Tat ، التى كانت تمهد للأيديولوجية النازية لدى المثقفين فى ألمانيا ، عن رفضهم لكل ما هو «غير ألمانى »و «غربى» - أى أوربى - وإنهم بذلك يخلطون - فى رأيه - بين المكان والزمان وبين الجغرافيا والتاريخ . فتراث ألمانيا - الموقع الذى يتوسط أوربا - ليس ألمانياً صرفاً ، وآنما يمتد عند «كورتسيوس» - إلى التراث الذى خلفته روما واليونان القديمة ، وأنه إذا كانت حضارة اليونان القديمة ولم يعد لها امتداد حى فى العصر الحديث ، فثقافة العصور الوسطى اللاتينية مازالت - فى

(١) أنظر :كورتسيوس ، إرنست روبرت : أمة أم ثورة ؟
فى : الفكر الألمانى فى : خطر (الأصل الألمانى) ،١٩٣٢ ، ص ٣٢ - ٥٠
Nation oder Revolution , in : Deutsher Geist in Gefahr,
لاحظ أن اسم «كورتسيوس» Curtius ينقل بصوتياته هنا وليس تبعا لطريقة كتابته بالألمانية لأن اللغة صوتيات فى المقام الأول ..

رأى «كورتسيوس» ـ حية ترزق فى الأدب والثقافة الألمانية ، ومن ثم لايجوز رفضها من منظور قومى ألمانى محافظ ، بل يجب التمسك بها من هذا المنظور نفسه لدعم رسالته ثقافيا ، بدلا من اختزال الدعوة القومية الألمانية بطابعها اليمينى ، الذى يدعو إليه، إلى تصورات «ثورية» ذات سمت اقتصادى اجتماعى لايدعمها إلا ما تبقى من ثقافة ألمانية خالصة فى رأيهم ، وإن كانت عجفاء لاتسمن ولا تشبع من جوع فى رأيه .

البديل إذن لهذا التطرف القومى «الثورى» هو ما دعا إليه كورتسيوس بحرارة شديدة آنذاك (١٩٣٢) ، وهو «ضم القومية إلى الاجتماعية فى(عروة وثقى) تنتهج الصفوية النخبوية بعد أن أثبتت سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى فى ألمانيا ـ وبخاصة جمهورية فايمار ـ فشل المشروع الديمقراطى الذى كان يشكل الضلع الثالث للتوجه الليبرالى المحافظ فى تاريخ ألمانيا الحديث . والحقيقة أن «كورتسيوس» لم يتنكر لموقفه النخبوى المعادى للديمقراطية عندما نشر بعد الحرب العالمية الثانية كتابه الذى يشيد به «فيلك» : «الأدب الأوربى والعصور الوسطى اللاتينية» (١٩٤٨) ، فكورتسيوس يشير محذرا من الديمقراطية الغربية الحديثة فى الهامش الأول للفصل الأول من كتابه المذكور ـ وهو يحمل عنوان «الأدب الأوربى» ـ إلى نص لماكس شيلر Max Scheler (يرجع إلى عام ١٩٢٦) يقول فيه (ماكس شيلر) أن «الديمقراطية السائدة (الآن) والتى اتسعت لتشمل النساء وانصاف الأطفال (كذا!) ليست صديقة العقل والعلم بل هى عدوة لهما (١)» . ومع ذلك

---

(١) كورتسيوس : الأدب الأوربى والعصور الوسطى اللاتينية ، مرجع سابق ، ص١٣ (الأصل الألمانى) .

فمن الملاحظ أن «كورتسيوس» لم يستثن من إعادة نشر مؤلفاته بعد الحرب العالمية الثانية سوى كتابه «الفكر الألمانى فى خطر» ، بينما يتعذر على الباحث دون قراءة ممحصة لهذا الكتاب الذى حوى أهم المعارك الفكرية التى خاضها «كورتسيوس» من موقع قومى نخبوى وسلفى أن يتعرف على أرضيته المعرفية التى أسس عليها مؤلفه ذائع الصيت « الأدب الأوربى والعصور الوسطى اللاتينية» ، ذلك الكتاب الذى أثر تأثيراً كبيرا فى النقد الغربى الحديث ولاسيما فى نظرية الأدب عند «ڤيلك » .

ومع ذلك فمجرد العثور على احدى نسخ كتاب «الفكر الألمانى فى خطر» لم يكن أسهل من عثور « مارتن برنال Martin Bernal على نسخة من كتاب «التراث المسروق The Stolen Legacy (١) أثناء قيامه ببحثه القيم الذى نشره عام ١٩٨٧ تحت عنوان «أثينا السوداء» Black Athena ، والذى أثبت فيه بالنصوص زيف مايدعيه الغربيون منذ القرن الثامن عشر من أنهم ينتمون فى الأصل إلى تراث اغريقى رومانى بينما أصول ذلك التراث نفسه ترجع إلي مصر القديمة وحضارة مابين النهرين . أما البحث العلمى الجاد فيلقى الضوء على الأسباب العنصرية التى أدت إلى ذلك الاعتقاد الشائع عند الغربيين ، ولاسيما عند «مثقفيهم» الذين على أيديهم تخرجت ـ والحمد لله ـ «صفوة» (٢) مثقفينا العرب المحدثين وتشربوا تصوراتهم الإيديولوجية على أنها «قمة العلم الحديث وقبلته» !!

(١) لمؤلفه « جورج ج. م جيمس George G.M. James صدر عام ١٩٥٤ وقد عثر عليه «برنال» بعد لأى فى مكتبة بريطانية مهجورة ، تماما كما لم أتمكن من العثور على نسخة من كتاب «كورتسيوس» (الفكر الالمانى فى خطر) فى أى من مكتبات الجامعات الألمانية ، وهى التى لاتقل مراجع أى منها عن العدة ملايين من الكتب . وأخيرا عثرت على نسخة يتيمة من هذا الكتاب منزوية بعيدا عن الأعين فى مكتبة بلدية «ترير» Trier .. ولعل إدراك مغزى ذلك لايحتاج إلى ذكاء حاد !!

(٢) هنالك فارق هام بين الصفوة والنخبة من جانب، والطليعة من الجانب المقابل، وهو الفارق بين الذين ينجحون فى فرض أنفسهم على مواقع الإدارة والتعليم والتربية بحكم «الوظيفة» وأولئك الذين ـــ من منطلق حبهم للناس لاالتسلط عليهم ـ يحرصون على تنويرهم من موقع لايدعى احتكار المعرفة ، وانما يحاول أن يقترب منها ويكتشفهابدأب واخلاص حتى يبدع الآخرون بدورهم فى مسيرة حياتهم ومستقبلهم .

والحقيقة إنى توفرت وقتا طويلا على درس هذه الظاهرة اللغز التى تدعى «إرنست روبرت كورتسيوس» حتى اكتشفت السر فى استمراره فى موقعه أستاذا ورئيسا لقسم الدراسات الرومانية بجامعة بون طيلة حكم النازى ، على الرغم من تحمسه للكاثوليكية ودفاعه عن اليهودية وضمها إلى ما اعتبره «التراث الأوربى المشترك» فى كتابه (الفكر الألمانى فى خطر)[1] ، بل وعلى الرغم من نقد هذا الكتاب فى المجلة الرسمية لحزب النازى فى عام ١٩٣٣[2] ذلك أن نعت «ميشائيل نيرليخ Michael Nerlich[3] - على سبيل المثال - لكورتسيوس بأنه كان فاشيا ونازيا باقتطاع بعض العبارات من كتابه (الفكر الألمانى فى خطر) فيه تبسيط لظاهرة أكثر تعقيدا من ذلك ، إذ استطاعت إلى جانب استمرارها أثناء الحكم النازى ،

---

(١) ص ٤٧ فى تمجيده للكاثوليكية الألمانية التى ناصبها النازى العداء من منطلق قومى يتناقض وعالمية الكنيسة الكاثوليكية تحت لواء «بابا» روما . وص ٨٤ـ٨٥ فى دفاعه عن اليهودية عامة ولا سيما الألمانية لنزعتها النخبوية . وفى استثنائه لبنى اسرائيل عدى، عن سائر شعوب الشرق قاطبة إذ يرى فى اليهودية علاقة وجود وجوهر واحد مع فكرة الغرب (المرجع نفسه ص ١١١) .

(٢) انظر زواتر هرمان : عرض نقدى « للفكر الألمانى فى خطر » فى الصحيفة الرسمية للنازى (المراقب الشعبى) Voelkischer Beobachter ملحق العدد ٨٣ الصادر بتاريخ ٢٤ـ٣ـ١٩٣٣ . وفى ختام تعليقه «النقدى» على كتاب كورتسيوس يقول «زاوتر» ، وهو أحد كوادر النازى ، حتى أنه أصبح فى التاسعة والعشرين من عمره مديرا لمكتبة بلدية ميونيخ فى عام ١٩٣٦ ، ان « نشاط كورتسيوس كعالم وباحث يمكن أن يحقق وظيفة هامة فى ألمانيا الجديدة (يقصد النازية ـ م . ى)، أما كورتسيوس بوصفه ناقدا فى مجال الثقافة أو صاحب سياسة ثقافية فلا يصلح للتدريس لأنه لايحمل سوى تقدير ضعيف للأسس الحقيقية أى البيولوجية للثقافة الألمانية » .المصدر:

Richards, Earl Jeffery:
Modernism, Medievalism and Humanism.
A Research Bibliography on the Reception of the works of Ernst Robert Curtius Tübingen, 1983, pp. 70-71.

(٣) أنظر مقاله الحماسى فى نقده لكورتسيوس تحت عنوان :
Romanistik und Anti- kommunismus,in :Das Argument , Berlin,1972

ومن الجدير بالذكر إن «نيرليخ» يأخذ ، من بين ما يأخذ على «كورتسيس» معاداته للسامية ، وهو حكم متسرع ينفيه ما أوردناه فى الحاشية قبل السابقة!=

وبالرغم من اختلافها الثانوى معه فى الرأى ، إن تحظى باستقبال وتأثير قوى فى الفكر الغربى بعد اندحار النازى ، حتى أن مجموع المراجعات النقدية لكتاباته حتى عام ١٩٨٢ بلغ أربعمائة ستة وثلاثين .(١)

ونظرية «كورتسيوس» فيما يدعوه «الأدب الأوربى» تنهض على أساس تكرار استدعاء التراث اللاتينى فى أعمال مختلف الأدباء والشعراء فى شتى الأقطار الأوربية ، وأن ذلك الاستدعاء أو الاستقبال يحدث فى شكل أشبه مايكون بالإشراقة الصوفية لما يتصوره «كورتسيوس» أصلا وجوهرا أو صورة أولية Urbild تنم عن وحدة مالوجودها فكأنها «ذات الفكر (الغربى) الحديث تقابل تلك الحياة التى غفت فى أعماق الدماء المعتمة (يقصد «لاتينيتها» فى العصور الوسطى الأوربية) وقد غدت واثقة مطمئنة إلى ينبوعها(٢) فاستدعاء الأدب الأوربى لذاته - على حد قوله - ليس عنده ضربا من ضروب الاستقبال العصرى لأثر بلاغى بائد فى صورة أدبية تخدم أغراضا وحاجات مغايرة تمام المغايرة للحاجات الجمالية والثقافية المجتمعية التى أنتجتها فى أصولها «الواحدة المزعومة»، وانما اكتشاف «جذل» للذات الثقافية فى تشكلها الأدبى يريده أن يختلف عن النزعة النكوصية الحزينة عند «إليوت» .. الأمر إذن عند «كورتسيوس» أقرب ما يكون إلى استكشاف الأنماط الأولية-Arche typen للاشعور الجماعى الذى تقوم عليه نظرية «كارل جوستاف

=ومن الجدير بالذكر إن «نيرليخ» يأخذ ، من بين ما يأخذ على «كورتسيس» ، معاداته للسامية ، وهو حكم متسرع ينفيه ما أوردناه فى الحاشية قبل السابقة !

(١) راجع كتاب Richards، الوارد ذكره فى الحاشية قبل الأخيرة . وذلك أيضا بالرغم مما يلاحظه «ريتشاردز» من التراجع النسبى لعدد العروض والمقالات التى تناولت أعمال «كورتسيس» بالتعليق والمناقشة فى فترة حكم النازى وهو ما استغله أنصار «كورتسيس» بعد هزيمة النازى بأقصى ما فى استطاعتهم للترويج لأسطورة «اضطهاد النازى لكورتسيوس »!

(٢) الفكر الألمانى فى خطر ، مرجع سابق ، ص ١٠٧ .

يونج» C.G.Jung فى علم النفس التحليلى والتى اختلف بها عن نظرية التحليل النفسى الفرويدى فى اعتراضه على ضرورة تتبع العلاقات العلية للرموز فى لاوعى الفرد ، والبحث عنها - بدلا من ذلك - فى الطبقات السحيقة للاوعى الجماعى الذى يتجاوز تجارب الفرد فى محيطه المجتمعى إلى الخبرات السحيقة القدم للمجتمعات البشرية . وعلى الرغم من أن كلا من «يونج» و«كورتسيوس» لاينكر خصوصية الخبرات التاريخية فى حياة الأفراد والمجتمعات إلا أن كليهما يرجع الأصل فى نهاية المطاف إلى مايعتبره كل منهما جوهرا متعاليا على التاريخ ، يدعو إلى العودة إلى المطلق فى سلفية أقرب إلى النشوة الصوفية ، نشوة الوقوف على الذات «الواحدة» ومايتصل بذلك من وجد يرفض الفكر النسبى والنظرة التاريخية المجتمعية [1] إلى الأدب كإنتاج ثقافى ، شأنه شأن سائر الانتاجات والابداعات البشرية ...

هى إذا دعوة إلى أنطولوجية الأدب أو قل كينونيته المطلقة على الرغم من وعيها بل واعترافها بمختلف الأسباب التاريخية والاجتماعية السياسية التى يتفاعل معها الانتاج الأدبى على طريقته الخاصة . ولكنه يظل ، فى تقديرها ، فى النهاية ، أثرا جماليا «يعلو» على التحول الاجتماعى . وعلى النقد الأدبى أن يهتم - فى رأيها - بإلقاء الضوء على الجوانب «الخالدة» فى هذا الأثر الجمالى من حيث هو جمال «مطلق» .. لامن حيث هو نتاج لتطور ثقافى ومن ثم أدبى تاريخى معين .. بل ومع وضع هذه الملابسات التاريخية الخاصة فى الاعتبار ، إلا أنها لاتمثل - فى رأى كورتسيوس - «جوهر» الأدب كما يتصوره ..

(١) المجتمعى هو البعد الاجتماعى للأنشطة البشرية ، ثقافية كانت أو اقتصادية - تكنولوجية .

على أية حال ، فهذه النظرة الأنطولوجية إلى الأدب عند «كورتسيوس» هي التي عنه ورثها «رينيه فيلك» ، وأعاد انتاجها فى نظريته فى الأدب ، فهى تنهض على تكريس مايتصوره «ثوابتا» جمالية مطلقة فى مقابل «المتغيرات» التاريخية .. وهى بذلك أقرب ما تكون إلى النظرية البنيوية فى أضعف حلقاتها .. فالأدب عندها «جمال» ، والجمال تجربة أقرب إلى التجارب الصوفية وتحضير الأرواح (أليست وظيفته الجوهرية هى استحضار «الأغوار» البلاغية من «الينابيع» اللاتينية للأدب الأوربى فى تجربة «جذله» وسكرة لاتدانيها سوى غيبوبة أهل الذكر ؟!) .

ولكن دعنى قبل أن أناقش هذه النظرية مناقشة نقدية أشير إلى بعض النماذج المماثلة لها فى منطلقها الغيبى المطلق ، وإن كانت ابداعية نابعة من ثقافتنا العربية المعاصرة ، كما هو الحال فى أشعار محمد عفيفى مطـــر ورسوم فناننا التشكيلى الراحل عبد الهادى الجزار ((١٩٢٥ ـ ١٩٦٦) .

الحقيقة أن الدعوة النظرية إلى انطولوجية الأدب وجمالياته فى مقابل نسبيته التاريخية ترفض بداية من خلال منطلقها المتوحد مع المطلق أن تنظر إلى توجهها الأنطولوجى ذاته من خارجه .. فعملية الانتاج فى الأدب والفن لايمكن أن تكون عملية واعية تماما ، هذا أمر يعد من المسلمات التى لاتحتاج إلى نقاش ، ولكن محاولة الوعى بآلياتها اللاواعية ، أو رفعها إلى مستوى «أكثر وعيا» ، ليس بالأمر الذى يفضى بالضرورة إلى خلخلة الابداع الأدبى أو الفنى ، ان لم يكن رفعا لمستواه إلى درجات أعلى من الابداع تتجاوز ما بلغته من قبل ، خاصة إذا تعلق الأمر بوعى الأديب أو الفنان بنظرية عامة للمعرفة تقوم على التزامه الحميم بهموم مجتمعه وقضاياه الملحة فى صياغة فنية .. وقد يقول قائل إن هذا هو بالتحديد مايفسد الابداع الأدبى أو الفنى بمحاولة عقلنته ، وهو

الذى لايقبل أية قيد على حريته المطلقة .. ونحن ـ بدورنا ـ لم نطالب أبدا «باخضاع» الابداع الأدبى أو الفنى «لسلطان» العقل ، فذلك قد يؤدى بالفعل إلى الحد من انطلاقته وعفويته التى هى أهم عناصر ابداعه ، وإن ادعى غير ذلك «جوتفريد بن» Gottfried Benn الشاعر الألمانى المحافظ مثلا [1] ، إنما نقترح إزالة الحاجز الوهمى بين تلقائية الاحساس وعقلانية الفكر ، لأننا نرى أن الحساسية الفنية تتوهج أكثر كلما كانت أكثر وعيا بما تبدع ، ولا أقول «واعية تماما»، لأن ذلك أشبه بمن يشهد خيال ظله بينما يتابعه خياله .. كما أن العقلانية الحقة هى تلك التى لاتحاول أن تتخلص من المشاعر والأحاسيس التلقائية ، بل على العقل أن يحس ويشعر ، وعلى الاحساس التلقائى أن يستهدى بالرؤية والفكر ..

أما البديل الذى أدعو إليه فهو أن «يتسلح» الأديب والفنان بنظرية عامة للمعرفة حتى يكون أقدر على الإبداع . أى أن يكون أديبا وفنانا فيلسوفا حتى يكون أديبا وفنانا واعيا بحق .. ولكنه سوف لايكون فنانا فيلسوفا لمجرد أنه تبنى أفكارا فلسفية أبدعها سواه ، وحاول هو أن يوفق بينها وبين إبداعه أو أن يطبقها عليه .. بل عليه أن يكتشف فلسفته من خضم تجاربه المجتمعية والفنية بعد أن يحاول أن يقى نفسه من التبعية اللاواعية لما يمكن أن يبهره رغما عنه من أفكار فلسفية نبعت من واقع مختلف ... وما ينطبق على الأديب الفنان ينطبق من باب أولى على الناقد الأدبى ، فهو لايجوز أن يعتمد على انطباعات تجربته الفنية ، بل عليه أن يؤسس قراءته للعمل الأدبى أو الفنى على نظرية عامة فى المعرفة ترفع من قدرته على الوعى بآليات استمتاعه الجمالى بالعمل الفنى وتسلط الضوء على ماقد يعجز الأديب نفسه عن وعيه بإزاء آليات إبداعه ..

(١) كان «جوتفريد بن» يؤلف قصائده بشكل مصمت خاضع تماما لحسابات عقلية محضة ..

فالفارق هنا بين أهمية النظرية الفلسفية العامة للأديب الفنان أو للمفكر الناقد فارق فى الدرجة .. لذلك فالأديب الكبير كثيرا مايكون ناقــــدا أو صاحب نظرية فى النقد ، كما أن الناقد الأدبى كثيرا ما يحاول أن يتجاوز موقفه التأملى التحليلى إلى تجربة الخلق والإبداع . ولدينا من أمثلة ذلك الدكتور شكرى عياد . ولولا أنه ليس من المستحب أن يتحدث المرء عن نفسه لقلت أنه كانت لكاتب هذه السطور مبادرة القيام بتجارب مشتركة مع الفنان التشكيلى سعد الجرجاوى فى التعبير عن وجهة نظر عربية فى مقولات كانطية (نسبة إلى الفيلسوف «إيمانويل كانط») من خلال ترجمتها البصرية إلى اللغة العربية .. وقد نشرت هذه التجارب التشكيلية أثناء السبعينات على الغلاف الداخلى لمجلة «فكر وفن» ، ونعيد هنا نشر إحداها إلى جانب هذه السطور .. وبالمثل كانت لكاتب هذه الدراسة محاولات تجريبية فى ترجمة الشعر خاصة من الألمانية إلى العربية [(1)] شحذتها رغبة المترجم فى أن يتجاوز بنظريته الجمالية حدود التأمل إلى حيز التعامل التشكيلى مع القيم الجمالية فى القصيدة العربية الحديثة ..

بعد هذا الاستطراد الذى أردت أن أطرح من خلاله رأينا فى مسألة النقد المبدع والإبداع النقدى أعود لمناقشة المركزية الأوربية فى نظرية الأدب عند «كورتسيوس» ، ومن ثم فيلك ، وما تشترك فيه من نزعة جمالية صوفية مطلقة مع أشعار عفيفى مطر ورسوم عبد الهادى الجزار . هل نحن لانزال بحاجة حقا إلى مناقشتها وقد

---

(١) انظر ترجمتنا لقصيدة : « خياط مدينة أولم - ١٥٩٢ » «لبرتولت برخت إلى العربية فى فكر وفن - عدد ٢٦ سنة ١٩٧٥، ص٢٢ . وقد لجأت فى ترجمتى إلى قصر إيقاع تفعيلة بحور الخليل على الخطاب الايديولوجى المغلق على ذاته ، بينما حاولت فى إنشاء الترجمة الشعرية العربية أن اقابل تجربة «الطيران» غير المسبوقة بمحاولة اكتشاف دروب جديدة للحساسية الشعرية لاتخضع للتفعيلة التقليدية ولاتعترف بموسيقيتها الجاهزة .


إيمانويل كانت
ترجمه : مجدى يوسف
كتبه : سعد الجرجارى

أوصحنا آلية إنطوائها «الانطولوجى» على ذاتية الإبداع الجمالى ، ورفضها النظر إليه عن خارجه ، وكأن ذلك سيسلبها قدرتها على الخلق بدلا من أن يشحذها ويوجه مجراها عن غير قسر مفتعل ، وإنما عن تأمل واع ، نحو ما يبحث المبدع عن تحقيقه فى أرض الواقع التى هى أرضية متلقية ؟ .

لست فى الحقيقة من أنصار الفصل «الوضعى» بين «الداخل» و«الخارج» فى إنتاج الأدب والفن .. إنما أرى أن الإبداع عملية متصلة بين ذات المبدع وذات متلقيه . فالإبداع - فى رأيى - عملية مجتمعية فى الأساس تختلف فى مجتمعيتها عن سائر أنواع الأنشطة الاجتماعية بما تتميز به من تراث خاص .. والتراث الشعبى الذى لاينسب إلى مؤلف يضع اسمه على العمل هو النبع الحقيقى للابداع لأنه نتاج ذلك التداخل بين الذوات بما ينفى «ملكية» احداها للأثر الشعبى المبتدع ، أو بالأحرى وضع يافطة ملكية أحد الأفراد عليه .. والأديب الفنان الكبير هو الذى يحاول أن يقترب من هذا الإبداع الجماعى ، وأن يعيه وهو يستمتع به ويعيد خلقه فى تشكيلات نابعة من تصورات الناس حول علاقتهم بعضهم بالبعض الآخر فى مجتمع محدد .

يتضح إذا من هذا المنطلق النظرى الذى به اقف فى مقابل النظرية القائلة بأنطولوجيا الفن والأدب ، أن الابداع الفنى والأدبى يكون أكثر إبداعا واروع فنا إذا وضع فى حسبانه الآليات الأساسية للابداع ، وهى آليات مجتمعية لانها تقوم على علاقة بين ذات المبدع وذات المتلقى فى سياق تاريخى معين ، وبازاء قيم جمالية سائدة تقاومها قيم أخرى مسودة أو مقموعة . وهكذا قد يكون فى إعادة تشكيل الفنان لنسق القيم الفنية السائدة - مثلا - رفضا ضمنيا لهيمنة الفئة أو الجماعة إو الطبقة التى تساند ذلك النسق القيمى .. فإذا كان الأديب الفنان واعيا بآليات الصراع بين

تلك القيم الفنيه الثقافيه مهيمنه ومهيمنا عليها فى علاقتها بالذين يمارسونها والذين يدافعون عنها ، على الرغم من أنها فى كثير من الحالات تمثل تناقضا مع مصالحهم الفعلية وحاجاتهم الحيوية ، أصبح أكثر قدرة على تنظيم عمله الأدبى بدرجة أرفع كثيرا مما لو لم يكن واعيا بكل هذه الجوانب المحددة .. ولما كانت تلك الملابسات المحددة تختلف باختلاف المجتمعات والمراحل التاريخية ، فواضح أن الابداع الجمالي الذى لايتحقق « وجوده » أو لا تتحقق «أنطولوجيته» النسبية الا من خلالها ، لايمكن أن ينغلق على ذاته أو على مايعتقد انه تراثه الجمالى «المطلق» ، إنما هو يعيد صياغة ذلك التراث الجمالى برمته صدورا عن الاحتياجات المختلفة لنبض واقعه الاجتماعى ومايعتريه من تناقض وصراع ..

ولايعنى أبدا أن المبدع حين يكون واعيا بهذه « الطبيعة » الاجتماعية لابداعه سوف يصبح «مسيطرا » تماما بوعيه عليه والا صار خاليا من التلقائية ومن ثم من الحيوية التى لا امتاع ولا فن بدونها ، وانما هو يضع وعيه فى خدمة ابداعه الذى يتجاوز الوعى المباشر وان حاول ان يرقى بهديه التأملى وفلسفته المنسحبة على التجربة الابداعية .. وهنا يصبح اعادة اكتشاف التراث الأدبى أو الفنى من إبداع المجتمع المحدد والمرحلة التاريخية التى يمر بها ذلك المجتمع كما تقدمه سنها أعمال كبار مبدعيه .. فعندي أن الينبوع الحقيقى لإبداع بعينه إنما يتبدى من خلال اشتباكه وأنساق ثقافية وجمالية بعينها ، وأن الاستمرارية الجمالية والثقافية فى مجتمع وثقافة معينة هى استمرارية تغير النظر الى قيمها وإعادة تشكيلها صدورا عن الحاجات المجتمعية الجديدة . . بل حتى لو كان ذلك من خلال النظر إليها نظرة صوفية مطلقة ولاتاريخية .. فهذه النظرة اللاتاريخية نفسها تفصح - فى حد ذاتها - عن حاجة تاريخية فى مجتمع معين إليها .. ورموز الصوفية التى

تبدو مستغلقة على «الفهم » هى فى « توارثها » خاضعة لنفس الآلية التاريخية المجتمعية النسبية .. فالاهتمام بالغيبيات وعالم الأرواح والجن يزيد فى الأوقات العصيبة ويخف أو يزول بعد ماتنفرج الأزمات وتعود الحياة إلى مجراها ميسورة ومسترخية ..

على العكس من هذه النظرة التارخية كان « كورتسيوس » يبحث عما يدعوه « وحدة الأدب الأوربى » من خلال مايعتبره أكثر من مجرد ترديد للاتينية « أصوله » بل يرى فيه إعاده اكتشاف لذات ثقافية سحيقة القدم فى لحظة إبداع شبه صوفية .. ولذلك فهو لا يخرج عن اطار البلاغة فيما يعتبره استلهاما لتلك الذات الثقافية اللاتينية .. فهو يرجع « مونتيسكيو » إلى « اوفيد » Ovid و«فرجيل» ويختزل «ديدرو» Diderot فى أوج توجهه التنويرى خلال القرن الثامن عشر فى فرنسا إلى بلاغة « هوراس » Horace وكأن الأسباب الاجتماعية أو بالاحرى الصراع الاجتماعى الذى كان آنذاك على أشده فى فرنسا ، والذى حدا بـ «ديدرو» إلى ان «يوظف» «آثار » « هوراس» على نحو معين ، كان قاصرا على إعادة انتاج صيغه البلاغية اللاتينية ، أوعلى استشرافها فى تجربة شبه صوفية تتوحد فيها ذات المبدع بما يعتقد «كورتسيوس» أنه يمثل (جذور إبداعه المشتركة) ، وليس عن حاجة ملحة إلى كشف النقاب عن الرؤى الدينية المحافظة ، وما تدعمه من علاقات اجتماعية اقطاعية كان السواد الأعظم من الشعب الفرنسى يمور بالثورة عليها !

هكذا نرى أنه إذا ماكان « أوارباخ» يفصل بين الأعمال الأدبية «وتركيبة الجمهور» المستقبل لها ، فان «كورتسيوس » لا يتعرض أصلا لما يخرج على الصيغ البلاغية فى الأدب . وهو الموقف نفسه الذى ورثه عنه « رينيه فيلك » وراح يدافع عنه باستماتة فى نظريته

فى الأدب (١) ، والذى يتلخص فى التحزب للنزعة الجماليه الخالصة، وفيما يدعوه « وحدة الأدب الأوربى » ليخفى من وراء ذلك عنصرية مقنعة تستهدف استبعاد الآداب غير الأوربية من إطار « الأدب العام » و« الأدب العالمى » ..

فنحن من بعد ذلك كله ، إذا وجدنا مايستحق المناقشة عند «أوارباخ» يصعب علينا أن نعثر على نقطة التقاء واحدة مع «كورتسيوس » أو « فيلك» ..

على أن الغرب ليس كله وحدة متماسكة فى الفكر والمصلحة ، فكما أن فيه «فيلك» و«روديجر» و«كورتسيوس» ، ففيه أيضا «إيتيامبل» René Etièmble و«فرنركراوس» Werner Krauss و«آدريان مارينو» Adrian Marino و«مارتن فرانسباخ» Martin Franzbach و«اسطفان ساكارنى» Stéphanne Sarkany و«هانس جيئورجه روبرخت» Hans George Ruprecht . فهؤلاء ـ بدءا بـ«إتيامبل » ـ يناضلون من أجل رفع النزعة الاقليمية المتحيزة التى تحاول أن تحصر الأدب المقارن فى حدود الأداب الأوربية ، أو أوربية الأصل ، وأن تفتح الحدود أمام آداب العالم أجمع لتتنفس أدبا عالميا حقا .. ولسنا بحاجة هنا إلى أن نشير إلى كتاب «إتيامبل» الشهير : « المقارنة ليست سببية Comparaison n'est pas raison ولا إلى كتاب «آدريان مارينو» ـ الباحث الرومانى شديد الاعجاب باستاذه «إتيامبل» : «إتيامبل أو المقارنة المناضلة » (٢) ، أو إلى ما أوردناه منذ قليل من نموذج مقاوم حقا لمركزية الذات الأوربية فى الأدب المقارن، حيث أثبت الباحث الألمانى النابه

(١) صدرت مؤخرا فى الأسواق ترجمة عربية لكتاب « ڤيلك » (بالتعاون مع «وارن») : « نظرية الأدب » . وقد قام بها الدكتور إبراهيم سلامة ، رئيس قسم اللغة الانجليزية بكلية التربية ، جامعة عين شمس .

(٢) Marino , Adrian ; Etièmble ou le Comparatisme militant, Paris, 1982.

«هانس جيئورجه روبرخت «أن فكرة «الأدب العالمى » Weltliteratur لجوته كانت لها ارهاصات سبقتها بعام (فى١٩٢٦) فى - مجلة «قوس قزح» El-Iris التي كانت تصدر آنذاك فى المكسيك . وطالما ركز «إتيامبل » فى محاضراته وحلقاته الدراسية فى السربون على درس آداب جنوبى شرقى آسيا، والعالم العربى ، وسائر أقطار وقوميات « العالم الثالث» حتى جنى من وراء ذلك الكثير من «نكات» الاستخفاف وغمزات الاستهزاء من زملائه الاوربيين « الجادين » !!

ولكن ، لعل بعض « الباحثين»العرب يحسد أمريكا اللاتينية على « حسن طالعها » إذ لم يجد « فيلك » بدا من أن « يقبلها » فى عضوية نادى « الأدب الأوربى » نظرا لان آدابها تنطق باللغتين اللتين انتقلتا إليها فى القرن السادس عشر من شبة الجزيرة الايبيرية . أما الناقد الأمريكى اللاتينى « روبرتو فرنانديث ريتامار» Roberto Fernandez Retamar فلا يرفض وحسب أن تنضم آداب بلاده إلى ذلك «النادى » الاوربى ، وإنما يرفض بالمثل أن تخضع دراسة آداب بلاده لنفس أدوات التحليل التى أنتجها النقد الأدبى الغربى « ذلك أنها جميعا ، بما فى ذلك أدوات ومفاهيم الشكليين الروس ، والأسلوبيين الأسبان ، وأصحاب «النقد الجديد» في أمريكا الشمالية ، و«بارت» وتلامذته ، وعلى التتابع : «لوكاتش»، و«كوديل» و« برخت » .. نبعت عن مواجهة ممارسة أدبية محددة. ومن المؤكد بالطبع أن كثيرا من هذه المفاهيم له مصداقية تتجاوز ممارستها بكثير ، ولكنه من المؤكد أيضا أنها تتناسب مباشرة والأصول التى عنها انبثقت (تلك المفاهيم)»(١) . ويمضى «ريتامار»:«ومن ثم فلا يمكن أن تشكل نظريات أدب أمريكا اللاتينية

---

(١) انظر: روبرتو فرنانديث ريتامار : « نحو نظرية لأدب أمريكا الناطق بالأسبانية ومقاربه من الآداب » ، ص٤٨ (ترجمتى عن الأصل الأسبانى) Para una theorîa de la literatura hispanoamericana y otras aproximaciones, la Havana , 1975 ,p. 48.

الناطق بالأسبانية على أساس ماينقل إليها ويفرض عليها من معايير مستمدة من آداب مختلفة عنها ، هى الآداب الأوربية . فمثل هذه المعايير تقدم لنا - كما نعلم - على أنها ذات صحة عالمية. ولكننا نعلم بالمثل أن هذا الأمر خاطيء تماماً ، وإنه لا يمثل سوى صورة من صور الاستعمار الثقافى الذى عانينا منه ، ومازلنا نعانى منه حتى يومنا هذا، باعتباره نتيجة طبيعية للاستعمار السياسى والاقتصادى . ومن ثم يتعين علينا أن نعلن فى مقابل هذه العالمية المزيفة الحقيقة البسيطة الضرورية التى تقول بأن نظرية الأدب هى نظرية أدب بعينه. »، (١)

لاحظ هنا أن « ريتامار » لم يقتصر على رفض تطبيق أدوات ومعايير تيار واحد دون سائر تيارات النقد الغربى على أدب أمريكا اللاتينية الناطق بالأسبانية ، فهو كما يرفض أن تطبق عليه مناهج وأدوات « النقد الأمريكى الجديد » New criticism بطابعه المحافظ ، كذلك يرفض تطبيق مناهج ومفاهيم النقد الغربى التقدمى («لوكاتش » ، و« كودويل» و «برخت») على أدب بلاده، لان فى فرض معايير تلك المذاهب النقدية الغربية ، محافظة كانت أوتقدمية، على أدب أمريكا اللاتينية ، ولو كان ناطقا بالأسبانية « صورة من صور الاستعمار الثقافى » ، سواء كان عن قصد وعمد أو عن حسن نية وفى النهاية يستوى الأمر ! لانه «يتعين علينا أن نعلن فى مقابل هذه العالمية الزائفة .. أن نظرية الأدب هى نظرية أدب بعينه».

ما أشد حاجتنا نحن المثقفين العرب ، أفارقة وآسيويين ، إلى أن نعى عن كثب هذا الدرس البليغ فنحن أبدا لانطالب أنفسنا

(١) روبرتوفرنا نديث ريتامار : نحو نظريه لادب أمريكا الناطق بالاسبانية ومقارنه من الأداب » ، مرجع سابق، ص٤٨ واود هنا أن اسجل صادق الشكر لصديقى العزيز الأستاذ الدكتور محمود مكى على تكرمه بمراجعة ترجمتى لهذا النص المقتطف عن الأصل الأسبانى .

بالانغلاق على تراثنا أو على واقعنا الأدبى ، وانما قبل أن «نطبق» عليه ماجرده سوانا عن أدبه من مفاهيم ونظريات وادوات ، علينا أن نجرد وننظر عن أدبنا العربى أولا كما جردوا هم ونظروا لآدابهم. ثم علينا أن نملأ الفجوة بيننا وبين اجتهادات أسلافنا النقاد من ناحية - دون أن نكون بالضرورة تابعين لهم ! - وبيننا وبين آداب وتنظيرات الشعوب التى عانت ومازالت تعانى مثلنا من الهيمنة الغربية على كافة المستويات من الناحية الأخرى ، فاذا كانت هنالك ثمة « وحدة» تربطنا وتربط ادبنا العربى باداب القارات الثلاث (التى نستطيع أن نضم إليها بعض آداب الشعوب المقهورة فى أوربا نفسها كالأدب الناطق والمدون مثلا بالآيرلندية ، وعلى الرغم من اضمام جمهورية آيرلنده إلى السوق الاوربية[1] ، فهى وحدة القهر المشترك الذى عنه انبثقت منظمة تضامن شعوب أفريقيا وآسيا، ومن ثم كتاب شعوب هاتين القارتين . واخرج من هذا البحث بتوصيتين : الأولى ، وقد سبق لى أن اوضحتها بما فيه الكفاية وهى ضرورة أن يكون لنا استقلالنا النظرى والاجرائى فى دراسة ونقد مانتعرض له من الظواهر الادبية [2]. وثانيا : ألا تقتصر منظمة تضامن ادباء آسيا وإفريقيا على عقد الندوات والمؤتمرات ليحج إليها كتاب القارتين بين وقت وآخر ، وانما يجب أن تنظم دراسات بحثية مقارنة بين اداب شعوب هاتين القارتين لتركز هذه الندوات والمؤتمرات على دراسة اشكالاتها ومتابعة ماوصلت إليه من نتائج بحثية بدلا من أن تضيع تلك الندوات فى

---

(١) رفضت لجنة مشكلة لاختيار احسن الاشعار بلغات السوق الاوربية المشتركة فى عام ١٩٨٧ ادراج الشعر الأيرلندى فى مسابقتها . انظر :
EEC excludes poetry, in : Irish Times, August 31,1987, p .7.

(٢) تعرضت لذلك فى سلسلة من المقالات بالملحق الأدبى الأسبوعى لصحيفة الأهرام (صفحة فكر وثقافة) اذكر من بينها : « من ضرورات استقلالنا الفكرى وضع نظرية عربية فى الأدب المقارن » (بتاريخ ١٩٨٦/١١/١٤) ، «كيف نعرف آداب الغرب ويجهل الغرب آدابنا ؟ ! (١٩٨٦/٣/٢٧) نحو نظرية قومية للمعرفة (١٩٨٩/٢/١٧) « لماذا نحتاج إلى جمعية عربية لدارسات التداخل الحضارى » (١٩٨٩/٣/١٧) الخ وسوف يجد القارىء بعض هذه المقالات بين دفتى هذا الكتاب .

تلقائية الكلمات العاطفية الحارة أوالاجتهادات التلقائية .. ولعل ماتعانيه حاليا منظمة اليونسكو من انحسار توجهاتها البحثية بازاء العالم الثالث وقضاياه يجعل من توصيتي هذه ضرورة ملحة أضعها أمام القائمين على منظمة تضامن أدباء أفريقيا وآسيا كما أضعها أمام القائمين على الجامعة العربية فى عهدها الجديد .

مراجع البحث

باللغة العربية

- محمد نور الدين أفايه : « الشرق المتخيل » - نقد النظرة السياسية الغربية للشرق المتوسط ، في : الوحدة ، السنة الخامسة، العدد ٥٤ آذار (مارس) ١٩٨٩ .

محمد دويدار : الاقتصاد المصري بين التخلف والتطوير ، الاسكندرية ١٩٧٨.

- رودني والتر : اوربا والتخلف في أفريقيا ، ترجمة د. أحمد القصير مراجعة إبراهيم عثمان ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية عدد١٣٢ شهر ديسمبر (كانون الثاني) ١٩٨٨.

فؤاد زكريا ، : العرب والنموذج الأمريكي ، القاهرة ، ١٩٨٠ .

- سعيد علوش : مدارس الأدب المقارن - دراسة منهجية ، المركز الثقافي العربي ، ١٩٨٧ .

- فصول ، مجلة فصلية ، عددا « الأدب المقارن » الصادران في أبريل ، ويونيو ١٩٨٣ .

- « فكر وفن » مجلة فصلية . (انظر خاصة الموضوعات التالية فيها: قريض « فيض» الشاعر الباكستاني الانساني ، عدد١٥ لسنة ١٩٧٠ ، ص ٦٤ - ٦٦، وفي العدد نفسه : خوشخال خان ختك شاعر ومحارب ، بقلم انيماري شيمل (مع ترجمة لاشعاره المؤلفة بلغة « الباشتو» إلى الالمانية ص٧٤ -٧٧ من القطع الكبير) فضلا عن سائر اعداد هذه المجلة بين عامي ١٩٦٣ و ١٩٧٢ حيث تتناثرفيها المقالات والترجمات عن اللغات والآداب الاسيوية والافريقية) .

- الطاهر أحمد مكى : فى الأدب المقارن ، دراسات نظرية وتطبيقية، القاهرة ، ١٩٨٨.

- الطاهر أحمد مكى : الأدب المقارن ، أصوله وتطوره ومناهجه القاهرة ، ١٩٨٧ .

- محمود على مكى : الشعر الغنائى فى الأدب الأندلسى ، فى : أثر العرب والأسلام فى النهضة الأوربية ، (اشراف مركز تبادل القيم الثقافية بالشعبة القومية المصرية لليونسكو) ، القاهرة ١٩٨٧، ص٢١ - ٦٢ .

- محمد غنيمى هلال :الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، ١٩٨٣ .

- مجدى يوسف : التداخل الحضارى بين العالم العربى واوربا فى العصر الحديث ، فى : التداخل الحضارى ، بوخوم ، ١٩٨٣ .

مراجع باللغات الأجنبية :

- AUERBACH, ERICH: Mimesis- Dargestellte Wirklichkeit in der abendländlicnen Literatur, Bern/ München, 1971.

- AUERBACH, ERICH: Über die ernste Nachahnung des Alltäglichen, in: Travaux du séminaire de philologie romane I (Istanbul University), 1973, pp. 262-293.

- CARDOSO, FERNANDO HENRIQUE E FALETO, ENZO:

Dependencia e Desenvolvimento na America Latina: Ensaio de Interpretacao Sociologica, Rio de janeiro, 1970.

- CARTIUS, ERNST ROBERT: European Literature and the Latin Middle Ages, translated by Willard R. Trask, Bollingen series XXXVI, New York, 1953.

- CARTIUS, ERNST ROBERT: Deutscher Geist in Gefahr, 1932.

- DOWIDAR, M. H. : L'économie politique, une science sociale, Paris, 1982.

- DYSERINCK, HUGO: Internationale Bibliographie der Ceschichte und Theorie der Komparatistik, Stuttgart, 1985.

- FISCHER, MANFRED, S. : Nationale Images als Gegenstand vergleichender Literaturegeschichte, Bonn, 1981.

- FRANZBACH, MARTIN: Sociedad y Literatura: Ensayos criticos sobre temas hispanoamericanos, colleccion ensayos y monografias, Universidad de Guadalajara, 1983 .

- GUYARD, M. F. : La Litterature Comparée. Paris, 1951.

- JALLEE, PIERRE: Pillage du Tiers Monde, Paris, 1965.
- KRAUSS, WERNER: Grundprobleme der Literaturwissenschaft, Hamburg, 1968.
- LECLERC, GERARD: Anthropologie et colonialisme, Paris , 1972.
- RETAMAR. ROBERTO FERNANDEZ: para una theorìa de Literatura hispanoamericana, in: para una theorìa de la Literatura hispanoamericana y otras aproximaciones, La Habana, 1975.
- WEISSTEIN, ULRICH: Einführung in die Vergleichende Literatur- Wissenschaft, Stuttgart-Berlin, 1968.
- Wellek; RENE; WARREN, AUSTIN: Theorie der Literatur, West Berlin, 1966.
- YOUSSEF, MAGDI: Brecht in Ägypten. Versuch einer Literatursoziologiscnen Deutung, Bochum, 1976.
- YOUSSEF, MAGDI: Sociology of the Emergence and Development of European Forms of Theatre in Modern Arabic literature, in: proceedings of the VIIIth Congress of the International Comparative Literature Association, Hungarian Academy of sciences, Budapest, 1979, pp. 207.212.



الأدب المقارن و الآداب القومية (*)

طرح زميلنا الفاضل الدكتور محمود الربيعى فى عمود «أسبوعيات» بصحيفة الاهرام إشكالية افتقارطالب الدراسات الأدبية المقارنة فى جامعاتنا المصرية لأبسط أدوات المقارنة بين الآداب القومية، و هى لغات تلك الآ داب بدءاً باللغة العربية نفسها ، ولست أرى فى الحقيقة ما يدعو الى الاختلاف مع الدكتور الربيعى فيما يقول ، فالهبوط العام فى مستوى الدرس والتحصيل الأكاديمى قد صار السمة الغالبة على طلاب العلم فى جامعاتنا بعد أن أصبح من النادر أن تجد من بينهم طالباً ـ عن حق ـ للعلم . أماالغالبية العظمى من الدارسين فطلبة أوراق وشهادات . إذن فالإشكالية التى يطرحها الدكتور محمود الربيعى لا تخص الأدب المقارن وحده ، وإنما تنسحب على كافة فروع التخصصات و شتى ضروب المعرفة فى بلدنا و قد نجد استثناء هنا أو هناك ، و لكنه ليس إلاعلى سبيل تأكيد هذه القاعدة المحزنة .

أما الإشكالية التى تخص الأدب المقارن دون سواه من فروع التخصصات الأكاديمية فهى فى تقديرى لا تكمن فى ضعف تحصيل الطلاب و إنما فى عدم وضوح مفهوم الادب المقارن أصلاً فى أذهان أساتذة هذه المادة فى جامعاتنا المصرية . فإذا علمنا أن مادة الأدب المقارن تدرس فى كافة أقسام اللغات فى كليات الآداب، كما أن فى دار العلوم قسماً يختص بالدراسات الأدبية المقارنة ، وإن كان تابعاً لدراسة الأدب العربى ، إذا علمنا ذلك لتبينا أن المفهوم السائد للأدب المقارن فى جامعاتنا هو أنه ملحق بدراسة الأدب القومى من باب استشراف علاقاته بالآداب القومية الأخرى والوقوف على تأثره بها أو تأثيره فيها . و هو مفهوم الأدب المقارن

---

* نشر بصحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٩٠/٨/٢٤

كما عرفته المدرسة الفرنسية التقليدية ، و كما أذاعه عنها المرحوم غنيمى هلال مطبقًا إياه على الأدب فى صلاته بغيره من الآداب . ثم سار على نهج المرحوم غنيمى هلال أسراب من ملقنى ما تصوروا أنه أدب مقارن في جامعاتنا المصرية ، إلى أن عرفت ثورة المدرسة الامريكية فى الأدب المقارن باللغة العربية فى السنوات الاخيرة . و ما لبثت تردد بعض أصوات مدرسى الأدب المقارن فى كليات الآداب بجامعاتنا ، و لا سيما فى أقسام آداب اللغة الانجليزية ، مقولة «رينيه فيلك» :«الادب واحد و كل» : Literature is one and all وأن المقارنة بين الآداب القومية يجب ألاتنصرف إلى حسابات التأثير ، وإنما أن تركز على مايميزأدبية الأدب ، سواء كان قومياً أو غير قومى ، من سمات جمالية تشكل من خلال مقارنتها بعضها بالبعض الآخر «عالمية» لجماليات الأدب. . و قد غاب عن هؤلاء المتحمسين لدعوة «فيلك» ممن تخصصواباسم «العالمية» فى ترديد كل دعوة غربية فى بلادنا ، و لا سيما إذا كانت حديثة ، غاب عنهم أن عالمية الأدب و جمالياته التى يدعو إليها «فيلك» هى عالمية مزيفة، لأ نها لا تعترف سوى بالآداب الأوربية أو مادون بلغاتها من آداب العالم الثالث ، كآداب أمريكا الجنوبية على سبيل المثال ، و من ثم فالأدب العربى الذى صار من بين اساتذته من يتحمس لمقولة «فيلك» لا يدخل فى نطاق تلك العالمية الزائفة للآداب الأوربية أو الناطقة باللغات الاوربية . وهو ما أدركه «رينيه اتيامبل» أستاذ الادب المقارن الفرنسى الشهير ، المتمرد على المدرسة الفرنسية في تخصصه ، مدرسة التاثر والتاثير، و المصحح لانغلاق مفهوم عالمية الأدب عند «فيلك» جاعلاً إياه منفتحًا على آداب العالم الثالث بالمثل، و فى صدارته الأدب العربى الذى حاول «اتيامبل» أن يقترب منه عندما حاضر فى شبابه فى قسم اللغة والأدب الفرنسى بجامعة الاسكندرية ، وكان صديقًا حميماً لأديبنا

الكبير الدكتور حسين فوزى . وما لبثنا أن وجدنا من بين مدرسى الأدب المقارن فى أقسام الأدب الفرنسى بجامعاتنا من يمضى هو الآخر على نهج «اتيامبل» ، فلابد عند هؤلاء ، ومن سار على دربهم، أن تكون إنسانية الأدب و عالميته غربية المصدر ، ولا بأس إن هى انفتحت على أدبنا ! فهم يفضلون أن ننفتح على أدبنا من خلال انفتاح الغربيين عليه وبذلك نتسنم العالمية من أقرب الطرق المرصوفة اليها بإذن الله ! أما عن مدى علاقة ذلك كله بما يدعونه أدبا مقارنًا يدرسونه ، أو قل يلقنونه للطلبة «الضعاف» (و هل دار بخلدهم ان ضعف الطالب ليس الانعكاساً لهزال أستاذه واعتماده على تلقين اجتهادات سواه ؟) ، فهو ما أشك أنه قد حدث فى معاهدنا العلمية حتى الآن ، وهو ما يترتب عليه نكوص كليات الآداب فى جامعاتنا المصرية عن انتشار أقسام مستقلة لدراسة «علم الأدب المقارن » .

أعلم ان الكثير من الزملاء سيقفز هلعاً عندما يقرأ وصفى للأدب المقارن بأنه لابد وان يكون « علماً » له استقلاليته عن سواه من دراسات الآداب القومية . أجل وأكررها : « علم الأدب المقارن » وليس امتداداً لدراسة أى من الآداب القومية فى صلتها بغيرها من آداب الشعوب الأخرى وإذا كان من سمات العلم الاساسية الوقوف على الآليات والقوانين فسمة «علم الادب المقارن» التى لابد وان تميزه عن دراسات كل من الآداب القومية يجب أن تتمحور حول الحيل والقوانين التى تحكم علاقات تلك الآداب بعضها بالبعض الاخر من منطلق يعلو على أى من تلك الآداب موضوع المقارنة . فعلم الأدب المقارن ، وإن كانت مادته الأولية هى الآداب المدونة بلغاتها القومية ، إلا أنه يجب أن يختلف فى منهجه وأدواته البحثية عن منهج وأدوات كل من تلك الآداب ، بل يجب ألا يتوحد بأى منها ، لأنه يتعين عليه ان يدرس القوانين التى تحكم

علاقاتها شأنه فى ذلك شأن «علم الأديان المقارن » الذى تفسد علميته بمجرد أن يتوحد بأى من الأديان التى يقارنها بعضها بالبعض الآخر . ولعل كلية الألسن - على سبيل المثال - بجامعة عين شمس أحوج ما تكون إلى قسم جديد بها يحمل عنوان : «علم الأدب المقارن والعام »، ناهيك عن كليات الآداب فى جامعاتنا المصرية..



فى تقنيات الأدب ونظرية المعرفة

درس فى النقد الأدبى المقارن (*)

القضية التى تعنينا هنا قضية نقدية فى المقام الأول . ونحن حين نحاول أن نلقى عليها النور من خلال تقنية الرواية عند نجيب محفوظ ، ولا سيما فى الثلاثية ، فنحن فى الحقيقة لا نبتغى بذلك أن نقتصر على أعمال أديبنا الكبير ، وانما نأمل أن يسهم هذا التأمل النقدى فى طرح قضية التشكيل الفنى للعالم الروائى ، أو قضية التقنية الروائية على نطاق الأدب العربى المعاصر بأكمله .

ماهى القضية إذاً ؟ وما اشكاليتها ؟

فى الوقت الذى يرفض فيه الناقد الفرنسى «رينيه اتيامبل» أن يعترف بعالمية للرواية دون الرجوع إلى مقامات الحريرى ، نرى الكثرة من نقادنا العرب «الواقعيين» لا يرون مفراً من احتساب هذا الجنس الأدبى فى لغتنا العربية الحديثة امتدادا للرواية الحديثة فى الغرب الأوربى أو هى فى أحسن الحالات أثر من آثار الاحتكاك بالغرب والتأثر به فى العصر الحديث . ولا يقتصر هذا التقويم على أغلب «نقادنا» العرب وحدهم ، وانما امتد ليشمل المسلك الابداعى الذى انتهجه كبار مبدعى هذا الجنس الأدبى فى أدبنا العربى الحديث . وكان فى استطاعة النقد الأدبى ، لو أنه كان أثقب نظرا مما هو عليه ، أن يسلط الضوء على مكامن الضعف فى ابداع

(*) ألقى هذا البحث فى مؤتمر نجيب محفوظ والرواية العربية ـ بكلية الآداب ـ جامعة القاهرة فى مارس ١٩٩٠ .

الرواية العربية الحديثة ، ومن ثم أن يكون له دور فى كشف اللثام عن واحدة من أهم قضايا انكسارنا الثقافى والحضارى معا ، ولا أقول الأدبى أو الروائى فحسب .

ولكنها قضية منهج . فما أبأس الناقد الذى يقصر اعتماده فى تحليل العمل الأدبى على ما يصرح به صاحب العمل دون أن يحاول أن يجيب على السؤال :«لماذا تشكل العمل على هذا النحو؟» من خلال الوسائل الفنية التى وظفت فى تشكيلة وبنائه ، ودون أن يحاول أن يتتبع المصادر التاريخية لهذه التقنيات الفنية ، سواء كانت فى الأدب القومى أو فى أدب الآخر الحضارى ، وأن يقف على الأرضية المعرفية ـ بمعناها الفلسفى ـ التى وظفت هذه التقنيات الفنية لتجسيدها فى اطار العمل الأدبى . وقد تكون هذه الأرضية المعرفية فلسفة يعيها الأديب الروائى ويتمثلها عن كثب ، أو قد لا تكون فى دائرة وعيه المباشر ، وعندئذ يتعين على الناقد أن يستخلصها من خلال تشكيله لعمله الروائى . فإذا ما وجد أن هذا التشكيل ، على ما يبدو عليه من تماسك محكم فى البناء يفضى فى النهاية إلى تيه صوفى يضيع فى الأغوار النفسية لأبطال العمل الروائى ، تعين على الناقد أن يسأل نفسه عن علة هذا التناقض الناصع بدلا من أن يقتصر على تسجيله ، أو على وصف الأديب الروائى بأنه متشائم أو محافظ الخ تلك «الأحكام» التى لا تلقى ضوءا يفيد المبدع أو المتلقى فى معرفة الأسباب التى أدت إلى هذه النتيجة ..

ولعل من يقرأ الأعمال الروائية لأديبنا الكبير نجيب محفوظ لا يلبث أن يسأل نفسه : فيم هذا البناء المحكم لعالم روائى ناضر بكل

هذه الحيوية التى تقابل من منطلق رؤيتها الفنية عالم المجتمع المصرى فى القرن العشرين ، اذا كانت هذه الرؤية نفسها تفضى فى النهاية إلى انعدام الأمل فى مستقبل يتجاوز أزمة الماضى والحاضر؟

لا شك أن نجيب محفوظ سوف يكون أول من ينكر علينا أن نلصق به مثل هذا الادعاء ، وأنه سوف يدلل على خطأ ما ذهبنا اليه من النهاية التى أفضت اليها الثلاثية نفسها . ألم تكن هى الدعوة إلى «الثورة الدائمة» على لسان كمال عبد الجواد فى الثلاثية (ص ٣٩٢) ؟ فكيف يجوز لنا أن ندعى أن الثورة التى لا انفضاض لها لا تبحث عن مستقبل أفضل من الماضى والحاضر ؟ الاجابة على ذلك أن هذه الثورة تضيع فى الأعماق النفسية للبطل بدلا من أن تتجسد فى ثورة على العلاقات الاجتماعية التى تحكم عبد الجواد نفسه و من تلاه من أجيال تمثل مشارب وتيارات متناقضة. ولكن الثلاثية التى نجحت فى أن تكشف لنا عن التناقض الذى أدى إلى خلخلة سلطة الأب المتسيد هى نفسها التى انتهت إلى تحويل الصراع الاجتماعى بين اختيارات متناقضة يمثلها أحمد شوكت وعبد المنعم إلى ثورة نفسية تصهر النقيضين فى وحدة تعبر عن الموقف الأيديولوجى الدفين لكمال عبد الجواد ولو بدت فى صورة «شهادة» يقدمها كمال لآخر كلمات أحمد شوكت .. أو بعبارة أكثر تجريداً نستطيع أن نشخص المحور الذى انتهى بالثلاثية إلى ما انتهت اليه إلى أنه رجح الثورة النفسية الذاتية كما تختلج فى أعماق الفرد على الثورة المجتمعية التى تتجاوز الفرد إلى نوعية علاقته بسواه من أفراد مجتمعه . ولاشك أن كلا من أيديولوجيات الخلاص كما يتمثلها كل من أطراف الصراع الاجتماعى لها بعد نفسى فى وعى و«أعماق» كل مؤمن بهذه الأفكار أو تلك ، ولكن

العلاقات الفعلية بين أطراف الصراع المجتمعى هى صاحبة الكلمة الأخيرة . فماذ لو انتهى الأمر فى العالم الروائى إلى عكس ذلك كما هو الحال فى الثلاثية على سبيل المثال ؟ وهل يجوز لنا أن نبرر ذلك بأن نقول أن للعالم الروائى ما يميزه عن العالم المجتمعى ، أو أن الرواية كما نشأت فى الغرب جنس ملحمى يدور حول البطل الفرد الخ تلك الاقوال العامة التى تبدو وكأنها تصلح لتفسير كل شىء ، وان عجزت عن أن تفسر شيئا ..؟

أوليس من الأجدى للناقد أن ينظر إلى تلك التقنية التى شيد بها المؤلف عالمه الروائى ، وكيف افضت به إلى ترجيح كفة الذاتية النفسية على كفة العلاقة الاجتماعية بين الذوات فى الوقوف من التاريخ فى غلالة فنية ؟ وهل قصد الكاتب إلى ذلك عن منطلق فلسفى معرفى أم أنه من الأرجح أنه انزلق إلى هذه النهاية لتمثله وتبنيه تقنية فنية فى صنع الرواية نهضت فى الأصل على نظرية فى المعرفة ترجح كفة «الارادة الذاتية» للفرد على العوامل المجتمعية التى تتجاوز حدود الأفراد وما يبتغون أو يتطلعون اليه ، ومن ثم كان البادى أن هذا التبنى لتلك التقنية المستعارة ، عن هضم وتمثل لا جدال فيه ، قد أغفل لدى المتبنى لها أن هذه التقنية الروائية ليست مجرد تقنية روائية ، وأنها موقفا مجتمعيا فى صيغة تقنية روائية . وأن ما يحدد شكل هذه التقنية هو نظرية المعرفة التى دعمتها بالوعى اللازم لصياغتها على هذا النحو . وأنه لو تبدلت نظرية المعرفة أو اختلفت لتعين على تقنية الروائى أن تختلف بدورها ، وأن فى اختلافها هذا موقفاً مجتمعياً يتحدد من خلال تشكيل المبدع «لتراث» التقنيات الروائية .

وقد يتصور الأديب الروائى عكس ما نذهب اليه . فنجيب محفوظ عبر فى غير مرة عن تصوره بأن تقنية العمل الأدبى ، لا سيما

الروائى ، حيادية وعالمية[1] ، أو أنه استعار من «توماس مان» طريقته الموضوعية في السرد الروائي (انظر الحديث الذى أدلى به إلى المرحوم ناجي نجيب ونشر فى مجلة «فكر وفن » ثم فى «المكتبة الثقافية» عن الهيئة العامة للكتاب تحت عنوان : «رواية الأجيال بين توماس مان ونجيب محفوظ» ص ٦٦) ، أو أن الأديب الروائى ليس بحاجة إلى نظرية عامة للمعرفة بمعناها الفلسفى ، وأنه يكفيه أنه يتشرب بالسليقة قيم المجتمع الذى نشأ وترعرع فيه لا سيما وانها تنعكس «بطبيعتها» في عمله الروائى (انظر اجابة نجيب محفوظ على محاورة كاتب هذه السطور له كما نشرت في صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٩٠/١/٢٩ ، ص٨) ، ولكن ذلك كله لايجوز لنا أن نركن اليه ـ كما فعل ويفعل بعض «النقاد» ـ لنقف على الحيل الحقيقية التى أدت بتشكيل العالم الروائى على هذا النحو ، ولو لم يفصح عنها المبدع ذاته ، بل ولو لم يكن هو نفسه واعيا بها ..

ولا يعنى ذلك على أية حال أن نغفل عن عمد ، أو أن نستبعد تماما وعى الأديب فيما يتعلق بحيل ابداعه الروائى ، وان تعين علينا أن نقابل ما يقول بما أنتج ، وأن نتابع الجذور المجتمعية للنظرية المعرفية التى شكلت الأساس الذى نهضت عليه حيل وتقنيات العمل الروائى الذى تأثر به وان نشأت على أرضية مجتمعية مختلفة فى الأصل .

---

(١) انظر التحقيق الصحفى الذى أجرى مع الأستاذ نجيب محفوظ ونشر فى صحيفة «فكر وثقافة» بأهرام الجمعة الصادر فى ١٩٨٩/١١/٣ ، ص١٢ . يقول الأستاذ نجيب فى هذا التحقيق : «.. أما بالنسبة للتكنيك فهو شيء عالمى .. والتكنيك الذى كتبت به الأعمال الفنية منذ الاغريق وحتى الآن لا يزيد على سبعة أو ثمانية أشكال كتبت بها الأعمال الدرامية (...) وأنا لا أحرص على التعبير (الشكل) ، قدر حرصى على الايصال .. وأنا يهمنى أن أوصل فكرتى بأى شكل ...» .

ولعله من الواضح أن هنالك تماثلا واضحا في بناء الرواية ، وبخاصة رواية الأجيال ، بين «بودنبروكس» توماس مان ، وثلاثية نجيب محفوظ . وقد اعترف أديبنا الكبير بتأثره بتوماس مان في روايته المذكورة في غير مناسبة[1] ، ولا تثريب عليه في ذلك ، بل أن تصريحه بذلك مدعاة لمزيد من الاعجاب بما آل اليه صرحة الروائي في الثلاثية . ولكن ما تحمله الحيل البنائية أو قل تقنيات رواية آل «بودنبروكس» من رؤية للعالم تؤكد على الاعماق السيكلوجية في مقابل التحولات المجتمعية هي التي - في رأينا - تركت بصماتها بصورة جلية على تشكيل العالم الروائي في ثلاثية نجيب محفوظ ، وهي التي انتقلت في النهاية في لبوس الثلاثية إلى القارئ العربي، هذه الحيل التي شكل بها توماس مان روايته «بودنبروكس» من مفارقة ومقابلة لنسيج متماسك على مستوى الوعي متداع على مستوى اللاوعي ، ثم لا يلبث أن يتوارى تماما أمام صعود القيم الفنية (الموسيقية في «بودنبروكس») كتعويض ضمني عن زعزعة الكيان التجاري للأسرة ، انما تنهض على مفهوم «الارادة» في فلسفة نيتشه ، وهي الارادة الموجهة نحو موضوع خارجي بالنسبة للذات . وغني عن البيان أن هذه الفلسفة الرومانسية المحافظة كانت تفصح عن موقف ضمني بازاء التحولات الاجتماعية التي اجتاحت أوروبا في القرن الماضي . أما أديبنا الكبير نجيب محفوظ فالواضح أنه حين قرأ «بودنبروكس» ، وتأمل حيلها الروائية وطريقة سردها ، لم يدر بخلده أن هذه الطريقة ليست بمستقلة عن الأرضية الفلسفية المعرفية التي ذكرناها ، وأنه حين تمثل تلك الطريقة الفنية في صنع الرواية قد تبنى معها - عن غير وعي كامل - أرضيتها

---

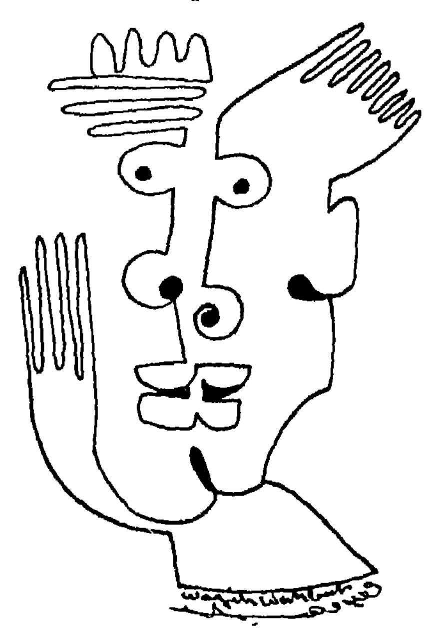
(١) لدى كاتب هذه السطور رسالة خطية من الاستاذ نجيب محفوظ بتاريخ ١٩٧٥/٣/٢ ينص فيها على أنه قرأ «بودنبروكس» لتوماس مان قبل أن يشرع في كتابةالثلاثية .

المعرفية المعارضة للتحول التاريخى مستعيضة عنه بالنكوص إلى أغوار النفس عند البطل الفرد ..

ونحن نرجو ألا يتصور أحد أننا «نتصور» أن انتاج الرواية ترجمة لأفكار فلسفية فى صورة فنية ، أو أن الأديب الجيد لا يمكن أن يكون كذلك ان لم يكن له نظرية عامة فى المعرفة بالمعنى الفلسفي لهذه العبارة . فما أكثر الادباء الكبار الذين لم تكن لهم نظرية عامة فى المعرفة ، أو لم يكونوا علي وعى بأهميتها ، أو الذين يرفضون أن يكون لهم نظرية فى المعرفة أصلا ، وأن كان هذا الموقف الأخير فى حد ذاته تعبيرا غير مباشر عن نظرية محددة في المعرفة ، هي النظرية الوضعية التى ترتكن إلى تجربة الأديب المباشره بازاء «ما هو كائن» فى المستوى الجزئى الفردى للتجربة (انظر فى هذا الصدد اجابة «كلود سيمون» ـ نوبل ١٩٨٥ ـ على محاورتى له فى معرض القاهرة للكتاب لعام ١٩٩٠ ، والتى نشرت فى صحيفة الاهرام القاهرية بتاريخ ١٩٩٠/١/٢٩ ، ص٨) . ولكن ما أريد أن ألفت أنظار الأدباء والنقاد إليه على حد سواء هو أن انتاج الأدب وتلقيه يرتفع إلى مستوى أرقى و أنضج ان كانت له نظرية عامة فى المعرفة لا يختزل العمل الابداعى بطبيعة الحال اليها، وانما يثرى منطلقاتها العامة من خلال استكشاف أكثر وعيا للحيل التشكيلية في العمل الابداعي . وحين أقول هنا «أكثر وعيا» أعني على وجه التحديد استعصاء الانتاج الأدبى على أن يكون صاحبه «واعيا» به تماما ، ولكنه يصبح أكثر وعيا بآلياته وما تفضى اليه اذا ما كانت لديه «بوصلة» أو «اسطرلاب» نظرى نطلق عليه النظرية العامة للمعرفة . هي إذاً علاقة توتر وتفاعل متبادل بين العام المجرد عن اجتهادات مسبقة والخاص المتعلق بتجربة حية معاشة بصورة «مباشرة» . وبديهى أن هذا الشىء الخاص الذى نسميه العمل الأدبى سابق فى حيويته وزخم عالمه على التنظير

العام ليس للأدب وحده ، وانما للمعرفة الانسانية بأكملها . ولكن وعيه بالبعد العام لتجربته الخاصة يجعله أكثر قدرة على تشكيلها في العمل الأدبي ، بل يجعل الأديب نفسه أكثر وعيا بآليات ابداعه الأدبي ، بله وعيه بالبعد «العام» لما يتلقاه هو نفسه من الأعمال الأدبية التي ينتجها سواه من المبدعين . وهكذا يصبح «تأثره» بالحيل والحلول أو التقنيات الفنية لسواه من الأدباء الكبار تأثرا واعيا ، أو قل أكثر وعيا مما لو افتقر إلى نظرية عامة في المعرفة .

هي إذاً دعوة أوجهها إلى مبدعينا الأدباء في الوطن العربي قاطبة ، وهي في نقدها البناء للعمل الابداعي الكبير الذي قدمه لنا وللعالم كله أديبنا الكبير الاستاذ نجيب محفوظ ، أطال لنا الله في عمره المديد ، لا نبتغي الا أن نتعلم من نجيب كيف نصبح نجيبا أفضل ، ولعل هذا هو الحلم الكبير الذي يراود استاذنا نجيب محفوظ الذي نكن له كل الحب والتقدير ..



برخت فى إطاره الخاطىء (*)

عاد الاهتمام ببرخت في صحافتنا الأدبية ، وإن كان بشكل لايعود على ثقافتنا الوطنية بالنفع ولا على ثقافتنا العربية بالخير. وليس مرجع ذلك إلى برخت الذى ما زال إسهامه الثقافى عالمياً ، والذى يمكن لثقافتنا العربية الراهنة أن تفيد منه الكثير لدعم ابداعها الذاتى ، وإنما إلى الوسائط التى تلجأ إليها صحفنا الأدبية فى النقل عن برخت ، أو فى تقويم اسهاماته . فقد لجأت ـ على سبيل المثال ـ مجلة القاهرة ، حين كانت تصدر أسبوعية ، فى عددين متتاليين لها (١) الى عرض كتاب صدر باللغة الإنجليزية لـ «مارتن اسلن » يحمل عنوان : « برخت .. والمفاضلة بين الشرور » Choice of Evils ، وهو لكاتب إنجليزى من أصل مجرى يقول فيه كلمته فى ذلك الأديب العالمى ، وهى كلمه تشوبها نقائص عديدة ، فضلاً عن أن صدور هذا الكتاب بالانجليزية فى عام ١٩٥٩يعد سبباً كافياً لعدم عرضه فى عام ١٩٨٥ ، لا سيما أن تراكم الدراسات عن برتولت برخت بعد تاريخ صدور كتاب «إسلن » يقلل من أهميته ، ومن ثم لا يبرر اضاعة الوقت والجهد فى مناقشته بله عرضه أصلاً .. أما الكتاب الثانى الذى يستحق أن يُناقش فهو لـ « جون ويلت » الكاتب الإنجليزى الليبرالى ، وعنوانه :«برخت فى إطاره الصحيح » . صدر هذا الكتاب فى لندن عام ١٩٨٤، وعرضه فى مجلة « الدوحة » ـ قبل ان تحتجب ـ مراسلها فى العاصمة البريطانية ، وذلك فى عددها الصادر فى يناير عام ١٩٨٥ ، ولكن مجلة « الدوحة » أبت إلا أن تختار عنواناً «مشوقًا » للعرض المذكور فنشرته تحت المانشيت التالى: « حول النفاق والازدواجية فى حياة فنان كبير » . والمقصود بالفنان الكبير هنا هو ـ بالطبع ـ «برتولت

(*) نشر فى المصور بتاريخ ١٩٨٧/٣/٦
(١) صادران بتاريخ ١٩٨٥/٥/٢٨ و١٩٨٥/٦/٤.

برخت» . يقول مراسل «الدوحة » فى لندن وهو يعرض كتاب «جون ويلت» ، أن «برخت » وجد أن عليه أن يستخدم كل أسلحة النفاق والازدواجية ليستمر ويبقى على حقيقة الفن الخالص ، « وفى الحقيقة (كذا) فقد نال فنه قسطًا من هذه الازدواجية (ذلك الذى يؤيد فيه الديكتاتور ستالين) ولا يحاول مؤلف الكتاب ـ ويلت ـ إنكار ذلك ، وإن كان يحاول إقناع القارىء بأن ذلك كان محتم الحدوث[1]» . ثم يمضى مراسل « الدوحة » فى عرضه لهذا الكتاب ليقدم فصلاً منه بعنوان «قضية أودين » ، يعالج فيه علاقة برخت بالاديب الإنجليزى «أودين » ، فيقول ان «أودين» أعجب بشعر برخت لكنه كان يمقته شخصياً ». « لم يكن أودين ليكشف نواحى من سوء تصرف برخت لأنه كان يعتبر ذلك تصرفاً غير لائق «بجنتلمان» ، لكن براهين عديدة قدمها «ويلت» نفسه فى الكتاب (والحديث هنا لمراسل الدوحة) تدلل على أن برخت لم يكن «جنتلمان» .لكن اذا كان تصرف «الجنتلمان » جزءا من شخصية «أودين» فلابد انها صفة يعلق هو بالذات عليها أهمية خاصة وبالتالى فإنه لم يكن يقر برخت على تصرفه »[2] . ثم يختتم مراسل «الدوحة» عرضه للكتاب بالفقرة التالية :« واضح ان ملف برخت لم يقفل بعد (..) وأن كتاباته ذاتها ـ التى تتضمن أشعاراً ومسرحيات عظيمة ـ تستدعى الحكم عليها بمعيار مختلف تماماً عما نحكم به على الشخص ذاته»[3] .

هنا ينتهى كلام المراسل لنبدأنحن فى مناقشته . يتعين علينا أن نقرأ هذا العرض بما يحمله من عنوان لافت للأنظار (حول النفاق والازدواجية فى حياة فنان كبير) قراءة عربية أولا.إذ أنه إذاكان

(١) ص ١٢٢ من عددالدوحة المذكور فى المتن .
(٢) المرجع نفسه .ص١٢٣ .
(٣) نفس المرجع والصفحة .

برخت ، وهو الذى اعترف به الكتاب البريطانيون أنفسهم - على الرغم من خلافاتهم معه حتى النخاع - شكسبيراً «للقرن العشرين». إذاكان برخت هذامنافقًا وازدواجياً ، فلماذالا نغفر لكتابنا العرب - ولصغارهم وناشئيهم قبل كبارهم - مرض «النفاق» والازدواجية؟! ذلك إن لم تكن هناك دعوة ضمنية « للتحلى » بهاتين الصفتين ما دامت من شيمة كبار الكتاب العالميين ؟!

لست أعتقد أن ذلك يمت لبرخت بأية صلة .فهو لم يمدح «ستالين » - مثلا - وهو فى عز سطوته وجبروته ، وإنما دعاه آنذاك « قاطرة (الاشتراكية) التى تفرمل »، وصحيح أن برخت لم يكن «جنتلمان » بالمفهوم الانجليزى النمطى ، إذ كان على سبيل المثال لا يرد على ما يرد إليه من خطابات وهو فى المهجر (أمريكا) ، كما كان يقطع المكالمة التليفونية فى وسطها حينما يجد أن المتحدث على الخط الآخرلا يقول إلا لغواً، .وهو ما حدث أثناء استقباله لمكالمة تليفونية جاءته وهو فى مسرح « البرلينر انسامبل » ،الذى انشأه فى برلين الشرقية بعد الحرب العالمية الثانية بعد عودته من المهجر ، وكان المتحدث إليه سكرتير إتحاد الكتاب الالمان يحذره من ثورة «الغوغاء » فى شوارع برلين الشرقية أثناء انتفاضة السابع عشر من يونيو الشهيرة ، عندئذ قطع المكالمة ووضع السماعة أثناء الحديث الحماسى «المحذر» لسكرتير اتحاد الكتاب ، والتفت الى تلامذته ومعاونيه مُعلقًا:«ها هو كاتب ألمانى يستعد للقاء قرائه! !» . حقاً لم يكن «برخت »« جنتلمان » نمطياً، ولكنه وضع فى المقابل مفهومًا أرفع وأعمق بكثير يتسم بالخاصية المتميزة لفكره الجدلى شديد التعقيد ، وأما هذا المفهوم فيمكن ترجمته إلى العربية حرفياً «بالمؤانسة » Freundlichkeit وإن كانت هذه الترجمة لا تفى إطلاقاً بالأبعادالثقافية التى يحملها الأصل ، إذ أن «برخت » لايقصد «بالمؤانسة » مجرد الاحتفاء بالأخرين حفاظاً على شكليات الطقس الإحتفالى ، وإلا كان لا يختلف فى ذلك عن مفهوم

«الجنتلمان» الإنجليزى الصورى ، وإنما كان يعنى بالمؤانسة الاهتمام النقدى بما يصدر عن الآخرين من فكر وسلوك.. فهى إذن «مؤانسة نافعة». ولبرخت مفهوم آخر لصيق بمفهوم «المؤانسة» وهو «النفع» ، إذ أن كل سلوك نقدى هو بالضرورة سلوك نافع لأنه يخدم التطور والتقدم .. ويحقق عملية «التعلم» المستمرة .. كاسحًا الاوهام ومُعرياً الأصنام مهما بلغ « جبروتها » الذى هو فى الحقيقة مجرد الوجه الآخر لضعفها وتهافتها وتمسكها بالشكليات .. ورغم التعقيد الشديد الذى اتسمت به كتابات برخت بالألمانية وعروضه المسرحية التى قدمتها فرقة (البرلينر انسامبل) فلم يكن ذلك التعقيد مقصودًا لذاته وإنما كانت له ضرورة موضوعية وقصد بعيد المغزى. فقد اختلفت مع «جون ويلت» عام١٩٧٤حينما اراد ان ينتقد «برخت » لأنه يلوى عنق الحقيقة بشكل يجعلها متعسرة على الفهم لأول وهلة وهو يقدمها الى الناس بأسلوبه الجدلى الشديد الدينامية.. فقد تساءل « ويلت » آنذاك على طريقة البريطانيين ـ وما الداعى الى العرض المعقد للأفكار إذا كان يمكن تقديمها بشكل «واضح ميسر»؟ ولابد هنا من الإشارة إلى الخلفية العامة التى كان ينطلق منها «ويلت» فى نقده ، ذلك ان المفكرين الألمان ـ سواء المحافظون منهم من امثال«هوسرل» و « هايدجر » أو التقدميون من أمثال «برخت» و« بنيامين » ـ تتسم كتاباتهم بالتعقيد البالغ بعكس ما تتسم به عامة الكتابات الانجليزية من « وضوح وسلاسة » حتى أنها جعلت من انجلترا موطنا للوضعية اللغوية والفلسفية الجديدة (فتجنشتاين) بعد أفول حلقة الوضعيين الجدد فى فيينا) .

عندئذ كان علّى أن أرد على «ويلت» بأن أسلوب برخت المعقد لم يكن طقسًا ولا «أسلبة » فى شىء ..وانما كانت له ضرورة تعكس اهتمام برخت بتقديم التاريخ « من أسفل» أى ، من موقع عامة الناس البسطاء... فتحقيق أبسط الحقوق المنطقية لهؤلاء المنتجين

من عامة الشعب أصبحت عملية تاريخية فى غاية التعقيد . ومن ثم فاستخدام الأدوات الإشارية اللغوية للكشف عنها ليست مجرد عملية وضعية صورية أى خارجية ، وإنما لابد للمعالجة اللغوية والمسرحية هنا ان تكشف عن الأبعاد التاريخية الفعلية التى يمكن ان تموهها مقولات ومفاهيم المنطق الصورى «الواضح» . فحينما يقف على خشبة المسرح فاشيان ، أحدهما ينتمى للطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والثانى عامل منتج ، فان «برخت» يكشف من خلال إخراجه للعمل المسرحى البعد الاجتماعى ـ الاقتصادى لكل من هذين الفاشيين ، أى عن التناقض التاريخى الموضوعى بينهما على الرغم من « وحدة الايديولوجية » . وهذا هو مايفضى بنا الى مفهوم الـ «جستوس» Gestus فى مسرح برخت [1] .. فعندما امتنع الفلاحون الألمان عن تسلم أراضى الإقطاعيين السابقين بعد أن نزعت الدولة ملكيتهم عنها على إثر التحول الاشتراكى (لانها فى تصور الفلاحين الالمان ملكية الاقطاعى و ليست ملكيتهم) ذهب إليهم «برخت» ليعرض لهم بفرقته من فوق خشبة المسرح و بطريقته الجدلية كيف انتزع الإقطاعيون ـ فى الأصل ـ ملكية الأرض من الفلاحين لتعود الآن الى من يزرعها بعد قرون طويلة من القهر ومن إخماد ثورات الفلاحين .. فأشد الامور « بساطةً ووضوحًا » جعلها التاريخ البشرى ، أو بالأحرى التاريخ البربرى لما قبل الإنسانية ، مفرطة فى التعقيد ، ليس فقط على مستوى العلاقات الاجتماعية الموضوعية وإنما بالمثل على مستوى الافكار والأيديولوچيات

---

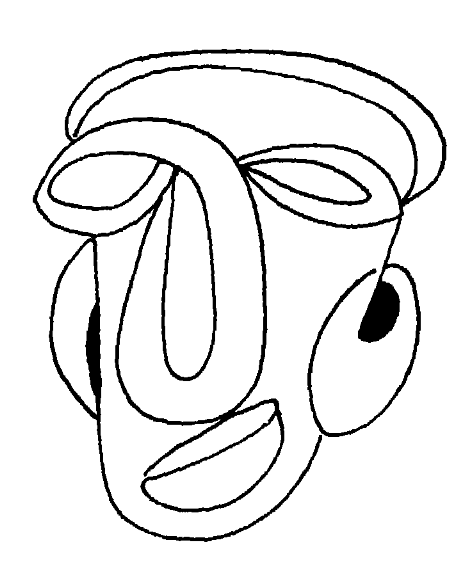
(١) يصعب ترجمة هذا المفهوم الى العربية اذ يستخدم كما هو فى مختلف اللغات الاوربية ـ كالإنجليزية والفرنسية ـ رغم اصله الالمانى . ويقصد به برخت فى تقنياته المسرحية والادبية عملية تعرية الاشكال الايديولوجية التى تتدرج اللغة « المشتركة» تحتها ، بالكشف عن الانتماء الاجتماعى الطبقى الحقيقى لكل من مرددى مقولات تلك «اللغة المشتركة ». فالممثل البرختى عندما يلعب على المسرح دور عامل «يعتنق» الافكار الفاشية لاصحاب وسائل الانتاج الرأسمالية ، يكشف بطريقة عرضه لسلوك العامل وهو يتشدق بتلك الافكار ، عن انتمائه الى الطبقة المجردة تماما من ملكية وسائل الانتاج ..

السائدة لدى عامة الناس حول هذه العلاقات . ولما كانت اللغة ، ولا سيما لغة المسرح ، و سيلة هامة فى عملية إنتاج الدلالة الإشارية فى المستوى الايديولوجى ، وهو ما دعا «مانفريد فكفرت» Man-fred Weckwerth ، ، اهم تلامذه برخت وخليفته فى ادارة فرقة «البرلينر انسامبل » ، إلى ان يولى علم الاشارة «السيميولوچيا » إهتمامًا خاصًا فى دراساته التى صدرت خلال السبعينيات بالألمانية ، ككتابه «المسرح والعلم » (١٩٧٤) ، فإن «تكنيك » برخت اللغوى والمسرحي يسعى الى تعرية المتناقضات التاريخية التى تسعى الأيديولوچيات المهيمنة على أدمغةالناس الى طمسها بالوسائل الشكلية الصورية . وحتى تؤتى هذه العملية الكشفية ثمارها التحريرية، فقد كان برخت من خلال طريقة عرضه يحرص على مشاركة المتلقى مشاركة نقدية واعية ، وهو ما لا يتأتى بتيسير عملية الاكتشاف عليه (فضلا عن تناقض ذلك التيسير مع التراث الهائل من التعقيد الذى صنعه تاريخ البشر لابسط حقوق الانسان). وفى ذلك يقول برخت : «كى أفهم بشكل اوضح فإنى اعبر عن نفسى بشكل اقل وضوحا» . وفى معرض مقاومته للطغيان المتمثل فى « النظم » الاجتماعية السائدة كتب برخت نصه الشهير: «خمس صعوبات تعترض كتابة الحقيقه » .

يقول برخت فى هذا النص الذى يعد بمثابة البرنامج الادبى للمفكر الكبير : «من أراد فى يومنا هذا أن يكافح الكذب و الجهل ويكتب الحقيقة كان عليه أن يتغلب على الأقل على صعوبات خمس: أن يكون شجاعًا حتى يكتب الحقيقة رغم أنها تُطمر وتُقمع فى كل مكان ، وأن يكون واعياً ذكيًا حتى يتعرف على الحقيقة رغم أنها مُحجبة فى كل وادٍ ، وأن يعرف كيف يجعلها صالحة للاستخدام كسلاح ، وأن يكون له نفاذ البصيرة فيمن يختارهم لتصبح فعالة فى أيديهم ، وأن يتمتع بحسن الحيلة ليتمكن من نشرها بين هؤلاء»..(ترجمتى عن الأصل الألمانى) .

أمـا هؤلاء الذين يعنون برخت ويعنيـهم ، فـهم الذين من أجلهم كـتب يقـول :«اذاما تحطمت الانسـانيـة تلاشى الفن ، أمـارصف الكلمـات المليـحة فليس من الفن فى شيء . كـيف للفن ان يحـرك الناس ، إن لم تحركه مصائر الناس ، ولئن تحجرت مشاعرى امام معاناة الناس فكيف تتفتح مشاعرهـم لكلماتى ؟ وإن لم أسعَ الى أن أجد مـخرجًا لهم من معـاناتهم ، فكيف لهم أن يجدوا الطريق الى كلماتى ..؟» (ترجمتى عن الألمانية) .

لا . لم يكن «برخت» ابدًا «منافقاً» ولا « ازدواجياً » ، إنما كان يرفض نمطيـة أشـباه المفكرين، و انتـهازية « المناطقـة » المدافـعين بحـرارة عن «وضـوح » الأوضـاع الصورية .. وبعضـهـم يرفع شـارة «التقدم» !!





الباب الثالث

العـرب والعـالم



حول مؤتمر « دور مصر فى الابداع الفلسفى » : التراث من أجل المستقبل (*)

عالج مؤتمر «الجمعية الفلسفية المصرية» الذى عقد بجامعة القاهرة فى شهر يوليو من عام ١٩٩٠ «دورالإبداع الفلسفى» ابتداء من رسالات التوحيد فى وادى النيل ، وعبورًا بتراث العلم عند ابن النفيس حتى بلغ العصر الحديث باشكاليات فلسفة العلوم والفنون والآداب المصرية فيه . وفى الوقت الذى قدمت فيه دراسات يغلب عليها الطابع التاريخى المسحى لديانات التوحيد على أرض مصر ، لم تناقش بصورة متعمقة نظريات التوحيد الشائعة عالميًا ، سواء كانت تلك التى طرحها فرويد فى كتابة «موسى و التوحيد» من مدخل التحليل النفسى ، أو تلك التى تبناها أنور عبد الملك فى ثنايا رسالته لدكتوراة الدولة بالسربون ، والتى تعتمد على بعض التفسيرات المادية التاريخية لظاهرة التوحيد على أرض مصر صدورًا عن ضرورات الرى النهرى الصناعى ، وكيف أدت هذه الضرورة الدنيوية الى تشكيل و صياغة أولى أديان التوحيد على أرض مصر القديمة .

الحقيقة اننا كم تمنينا ألا يكون هذا المؤتمر مجرد عرض لإبداع الأفكار على أرض مصر ، وإنما أن يكون له هو نفسه إبداعه المتميز فى تفسير هذا الإبداع انطلاقًا من أرضيته المجتمعية الثقافية ، ومن ثم اختلافاً و تمايزاً عن تنظيرات الغير حول تراثنا الابداعى . و لعل ذلك ما حاوله بصورة غير مباشرة ، و بالنسبة لمرحلة لاحقة من تاريخنا الابداعى ، الدكتور يوسف زيدان عندما عرض لنظرية ابن النفيس فى الدورة الدموية ، و اكتشف من خلال

---

* نشر بصحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٩٠/٨/٢٤

تحقيقه لنص ابن النفيس أنه لم يكتشف الدورة الدموية الصغرى وحسب ، كما ذهب الى ذلك من سبقه من مؤرخي العلم العربي (ماكس مايرهوف، الألماني الجنسية ، و التطاوي و الراحل بول غليونجي المصريان)، وإنما عرف ابن النفيس الدورة الدموية الكبرى كذلك . و هنا انبرت له الدكتورة يمنى الخولي مدافعة بحرارة عن ضرورة النظر الى مستقبل العلوم لا النظر بعين مثالية إلى تراثنا العلمي لنعزى أنفسنا عما نحن عليه في الوقت الراهن من انحسار للابداع . والحقيقة ان هذه الاشكالية تستحق أن تطرح في رأيي على مستوى أكثر من مؤتمر قومي واحد . **فهي مشكلة المشكلات في تنمية إبداعنا في كافة فروع التخصصات ، و ليس في العلوم وحدها** . ذلك أني أعتقد - و الكلام هنا لكاتب هذه السطور - أننا نفتقر أشد الافتقار إلى معرفة علمية دقيقة بتراثنا العلمي حتى نستطيع أن نبدع لمستقبل أبنائنا في هذا البلد ابداعاً علمياً متميزاً لا يعود علينا وحدنا بالخير ، و انما يمكن أن يتجاوز بالمثل أزمة الابداع عند من تعودنا أن ننقل عنهم انتاجهم العلمي دون أن نحاول أن نتعرف على اسسه الفلسفية بله أن نعيد النظر فيها ، ومن ثم نفككها و نعيد تشكيلها ليس انطلاقاً من نماذجها هي وإنما تأسيساً على أرضيتنا نحن - فما هي تلك الأرضية الفكرية الفلسفيةالتي تميز بها الابداع المصري والعربي عن «الابداع» الغربي في صورته المهيمنة على عالم اليوم ؟ الاجابة على هذا السؤال تفرض علينا أن نعود للدراسة المتأنية الدقيقة لتراث إلابداع العلمي في بلادنا قبل أن صرنا ننقل «إبداعات» الغرب ونتوحد بها في العصر الحديث بينما نحاول ان ننفي عن أسلافنا الباحثين أية سمة إبداعية يمكن أن نتسلح بها اليوم في مواجهة عصرنا . وكأن لسان حالنا يقول : كيف لنا أن نتسلح بمكتشفات ابن النفيس و ابن الهيثم في زمن الصواريخ و الثورة الإلكترونية؟

ولكنناحين نطرح السؤال على هذا النحو لا نملك إلا أن نجيب عليه على نحو تلفيقى لا يلبث أن يعمق تبعيتنا للغير بدلا من أن يمنحنا القدرة على تنمية إبداعنا الذاتى . فالاجابة الضمنية على هذا السؤال هى أن «نستخدم» مخترعات الغرب (كالميكروفون مثلا) لاذاعة و تثبيت معتقداتنا التراثية . و بذلك سوف نحافظ على علاقتنا التابعة لانتاج الغرب مهما تصورنا أنها ليست مجرد تبعية، و إنما خدمة للحفاظ على تراثنا . و هذا هو ما يقتل - فى رأيى - قيمة التراث الحقيقية ، التراث الذى ما زال حياً فينا وإن لم نكتشفه بعد ، والذى نستطيع أن نقف عليه بصورة دقيقة من خلال ابداعات أسلافنا من أمثال ابن النفيس و ابن الهيثم . أليست هذه الابداعات هى التى استفاد بها الغرب ، بعد ترجمتها الى اللاتينية، و تعلم منها مبدأ التجريب فى العلوم الطبيعية ؟ و لكنه حين تأثر بها لم يكن مجرد امتداد لها و إنما غيرها انطلاقاً من تاريخه الاجتماعى الاقتصادى و الثقافى المختلف . فبعد أن كانت مكتشفاتنا فى مجال العلوم الطبيعية معايشة لموضوع بحثها (الطبيعة) متآلفة و متناغمة معها ، صار الغرب مستعيناً بمبدأ التجريب نفسه الذى تعلمه عن أسلافنا العرب ، مسخراً للطبيعة قاهراً وغازياً لها. وقد كانت أداته الاساسية فى «غزوه » للطبيعة وتسلطه القاهر عليها هو التجريد الرياضى والتجريب المعملى الذى يبدو «محايدا» فى بحثه لقوانين الطبيعة . وكأن الانسان باعتباره أرقى ما فى الطبيعة يمكن أن يكون «محايداً» بإزائها .. و من ثم بازاء ذاته ! حقا أن هذا التجريد الذى تباعد عن الانسان باعتباره مركزاً للطبيعة وصار منذ عصر النهضة الاوربية متناميا فى قمع الطبيعة و قمع الانسان نفسه تحت راية التقدم التكنولوجى العلمى ، وباسم العقلانية الشكلية التى صارت تمثل منطقه الحديث ، لم يكن فى نهاية المطاف إلا على حساب العقلانية

الحقيقية (الموضوعية) التي لا يوجد في إنتاجها ذلك التناقض المأساوى بين الانسان عارفاً ومكتشفا لقوانين الطبيعة ، و الطبيعة موضوعا لتعرفه وكشفه . هذا التناقض الذى لا نجده فى تراثنا العلمى المصرى و العربى ، ولا فى تراث علوم القارات الثلاث (إفريقيا و آسيا وأمريكا الجنوبية) ، بغض النظر عما بلغته من نتائج تجووزت منذ عهد بعيد . و هذا هو ـ فى رأيى ـ المنطلق والهوية الفلسفية التى يتعين علينا أن نعيها جيداً ونحن نستقبل ما أنتجته حضارة الغرب الحديثة ، فلابد لنا أن نفككها ونعيد تشكيلها ابتداء من هذا المنطلق وتلك الأرضية التى تميزت بها ابداعات أسلافنا لا لنقف عندها وقوفاً مستحيلا ، وإنما لنقف على فلسفتها حتى يكون لنا إسهامنا الابداعى المتميز من أجل مستقبل أبنائنا .

حسن فتحى فى مواجهة إبليس العصر الحديث

عندما توفيت والدة « فلوبير » - أديب فرنسا الكبير - و كان قد ناهز الخمسين من عمره ، بكى بحرقة وقال : مازلت صغيراً حتى أفقد أمى .. و الحقيقة أن كل أديب فنان أو عالم باحث يحمل فى داخله أينما ذهب براءة طفولية تندهش و ترتعش لما حولها .. و كأن صاحبها مازال صغيراً تسرى فى نفسه تلك الرعشة التى نحس بها عندما نلج جديداً ، أو تتفتح أعيننا عليه..

وعندما رحل عنا حسن فتحى و قد ناهز من العمر التاسعة والثمانين أحسسنا بنوع من اليتم .. علي الرغم من أن شيخنا الطفل بح صوته الخفيض ، و لم يستمع اليه منا إلا نفر جد قليل ، بل لم توصل أجهزة الاعلام (التوصيل) عندنا بعضا مما تستحقه رسالة هذا الانسان الكبير الينا .

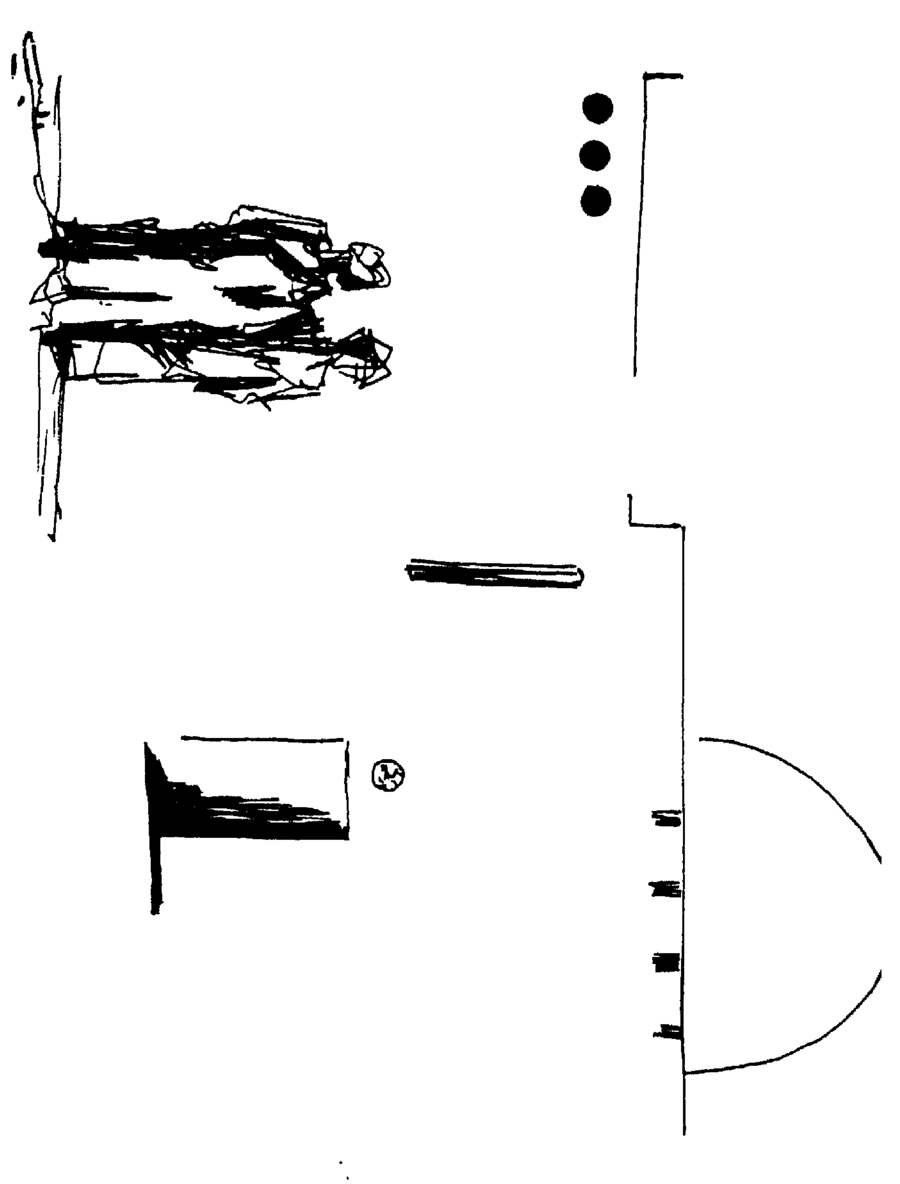
و حتى الآن يبدو لى أن رسالة حسن فتحى لم تصل بعد الى جمهورها الحقيقى.

لم يكن حسن فتحى مجرد معمارى مصرى نزين به صدر سترتنا القومية لنوهم أنفسنا اننا مازلنا بخير .. لم يكن ذلك بالتأكيد حين أرقه عذاب الفلاح المصرى و بؤسه ، فراح يبحث عن وسيلة عملية تقية آفة البلهارسيا . و مالبث أن توصل الى إمكان طلاء جورب طويل العنق بمادة تمنع البلهارسيا من النفاذ منه إلى قدم الفلاح وراحتيه. و فى غمرة فرحته بإكتشافه ذهب الى القصر الملكى -آنذاك- ليزف اليه النبأ ، فإذ بالبلاط يزجره على «فعلته»، ويتهمه بأنه شيوعى بلشفى . فقد كان القصر يتقاضى فى الأربعينات ثمانية ملايين من الجنيهات فى شكل عمولات على أدوية البلهارسيا المستوردة من الخارج .

كان حسن فتحى أستاذا للعمارة فى كلية الفنون الجميلة و بينما كان جل زملائه فى اقسام النحت و التصوير يتتلمذون على «اساتذتهم » الأوربيين ، تتلمذ حسن فتحى فى خشوع على العمارة التى خلفتها ابداعات شعبنا على مر آلاف الاعوام..

و كما لا يمكن للفنان أو العالم أن يحافظ فى ذاته على براءة طفولته إلا إذا كان فناناً أو عالماً كبيراً حقا ، فقد كان تمرس حسن فتحى بأرفع معارف و فنون العصر الحديث ، و توغله فى كل التخصصات التى يحتاج اليها المعمارى العصرى على تشعبها من ديناميكا الهواء إلى علمى النفس و الاجتماع ، و من مواد البناء الى علمى البيئة و الموسيقى (كان حسن فتحى يدعو العمارة «موسيقى مجمدة » ، و كان هو نفسه عازفا للكمان يصاحب احيانا المصور الكبير بيكار فى العزف) ، هو الذى جعله قادراعلى اكتشاف الجوهر العقلانى فى عمارتنا المصرية الأصيلة .. ولا سيما فى «عمارة » الفلاح المصرى .. و لم يفعل حسن فتحى أكثر من أن حاول أن يسلط الضوء على هذه القيمة الانسانية الكبرى المتجسدة فى عمارتنا الريفية . فإذا كان الملبس يدل على شخصية صاحبه ، فكذلك شأن المسكن . وإذا كنا فقدنا لباسنا الاصلى ، و صرنا نتبرأ منه فى العصور الحديثة ، فقد كان فى تخلينا عن عمارتنا الأصيلة لنسكن العمارة الخرسانية «المدولة » مزيدا من التخلى عن شخصيتنا الحضارية وخصوصيتنا التى تميزنا عن تلك الخرائب التجارية المستحدثة .

ومثلما أصبح معظم الأطباء المحدثين موزعين نشطاء لشركات صنع الدواء الباحثة عن تعظيم أرباحها على حساب صحة المرضى.. فقد صار الطبيب الحق هو الذى يعزف عن أن يوصى المريض بتعاطى الدواء إلا إذا كان أعشاباً طبيعية أو مستخلصاً منها .. لا يكلفه الكثير ، ولا يترتب على تعاطيه آثار جانبية تحتاج



إلى دواء آخر لعلاجها .. كما تحتاج عمارة الخرسانة المستوردة إلى مبردات وسخانات صناعية.. هكذا وقف حسن فتحي في وجه تيار مقاولي البناء الزاحفين مع الانحطاط التجاري السائد ، وقف في وجه هذا التيار ليدافع عن حق الانسان المصري في أن يبني بنفسة داره التي يسكن فيها ، ولا تكلفه شيئا يذكر ، بل تضيء حياته بمنظومة القيم الانسانية الرفيعة التي تميز بها الانسان المصري عبر تاريخه البعيد : قيم التضامن بين الجيران في تشييد الوحدة السكنية لكل منهم بالتوالي ، و العقاب الأدبي الذي ينزلونه بمن يتخلى عن آداء هذا الواجب الجماعي ، بإعتباره «نذلاً » الخ هذا النظام القيمي الذي توارثناه عن أجدادنا ..

و في مواجهة إكتساح القيم الدولية العصرية «قيم السوق العالمية» لشخصيتنا القومية الشامخة أشاح حسن فتحي بكل قواه رافضاً . وفي الوقت الذي تعمل فيه منظمة العمل الدولية نفسها على تدويل معايير البناء الغربية و ترويجها ، ولا سيما في العالم الثالث ، حتى يسهل إقتلاع المنتجين من جذورهم المجتمعية في كل بقعة من بقاع العالم و حتى تتسيد عليهم آليات السوق العالمية وتقهر فيهم انتماءهم الى خصوصيتهم الحضارية المتميزة ، في هذا الوقت الذي يفيض بالتسطيح و اللاانسانية المتخفية وراء العصرنة و الديمقراطية المزيفة ، وقف هذا الطفل في براءته الكبيرة ، يرفل في أعوامه التسعة والثمانين ، يدفع براحتيه عنا هذا الشيطان اللعين .. وها هو قد غادرنا وصار علينا أن نواصل مسيرته الشاقة..

هل يمكن إختيار « عاصمة ثقافية » بالتناوب للعالم العربي ؟! *

اختيرت «دبلن » ، عاصمة جمهورية ايرلنده ، عاصمة ثقافية لاوروبا في عام ١٩٩١ ، و كانت «جلاسجو » عاصمة ثقافية لاوروبا في عام ١٩٩٠ ، وبرلين في العام الذى قبله .. أما مدريد فسيأتى عليها الدور في عام ١٩٩٢ ، و هكذا . والهدف من هذه السياسة الثقافية الحصيفة هو الانتفاع بالثقافة لتحقيق التقارب بين الشعوب الاوربية المختلفة . قد يقول قائل : ولم التقارب بين الشعوب الاوربية وقد انتظمت معظم دولها في سوق موحدة وسوف لا تلبث أن تعلن وحدتها النقدية قريبا ؟(١)

الرد على ذلك أن هناك تناقضات و اختلافات مازالت قائمة وفاعلة بين مختلف الشعوب و الدول الأوروبية ، ليس فقط على مستوى المصالح الاقتصادية و السياسية ، وإنما أيضا في تصوراتها ومواقفها بل تحيزاتها و صورها بإزاء بعضها البعض ، حتى أن ذلك يدخل في مجال التأريخ للآداب القومية في كل من المجتمعات الأوربية . فمازال مؤرخو الأدب الفرنسى مثلاً لا يتقبلون ما يعتبره المؤرخون الألمان «كلاسيكياً » أو «رومانسياً» في أدبهم القومى . و من أجل تلك التناقضات نشأت الحاجة إلى تذليلها في فرع هام من فروع الدراسات الأدبية المقارنة في الغرب ، و هو فرع «التحقيب » للآداب الأوروبية Periodization . إذن فالسائد في الغرب، الذى يبدو متحداً ، هو الاختلاف والتناقض . ومن أجل ذلك صاروا يهتمون هناك بالاستعانة بالثقافة و الأدب والفن لتذليل هذه التناقضات ، ومن ذلك إقامة عاصمة ثقافية لاوروبا بالتناوب في كل

---

* نشر في صحيفة الأهرام بتاريخ ١٩٩١/٧/٥ .

(١) وحد النقد الأوربى بالفعل في عام ١٩٩٢ .

عام حتى يتقارب الاوربيون ويقل التناحر بينهم .. اليست هذه سياسة ثقافية حصيفة ؟

ان نظرة منا الى العالم العربى بما يسوده من تشرذم وتناقضات فى شتى المجالات ، وفى مقدمتها المصالح الاقتصادية والسياسية ، تجعلنا نتمنى أن يكون لنا مشروع عاصمة ثقافية للعالم العربى تنتخب بالتناوب فى كل عام . فلتكن القاهرة مرة وتونس فى العام الذى يليه ، ودمشق فى عام ثالث ، والرباط فى العام الرابع الخ ، وأن ترصد الجامعة العربية ميزانية لاحتفالات كل من تلك العواصم الثقافية للعالم العربى تضاف إلى ما ينفقه البلد المضيف لتتجمع فى عاصمته طليعة المثقفين والأدباء والمبدعين فى العالم العربى . ولتقام إلى جانب الندوات الشعرية والأدبية والعروض الفنية والمسرحية حلقات بحثية لدراسة الاختلافات الموضوعية بين مختلف الأمصار العربية ، وكيف يمكن الاستفادة منها فى شحذ الاهتمام والتجاذب المتبادل بين الشعوب والأقطار العربية بدلاً من أن تكون مصدراً للتباعد أو التناقض .. هذا على الصعيد الثقافى . أما على الأصعدة الاقتصادية والسياسية ، وهى التى تزداد فيها حدة التناقضات حتى درجة التقاتل .. فلا شك أن التقارب الثقافى بين الشعوب العربية على نحو ديمقراطى يكسر محاولة هيمنة أى من البلاد العربية على الأخرى وسيكون تمهيداً للحد من تفاقم الخلافات السياسية والتناقضات الاقتصادية بين الدول العربية ..

انه اقتراح أتقدم به الى الجامعة العربية لتنظر فى امكان تحقيقه لاسيما وأنها مقبلة على مهام جديدة لابد أن تجد لها حلولا غير تقليدية..

علاقات العرب الحضارية
بعاصمة أوربا الثقافية

مماتجزع له النفس حقاً ، أن الكثير من المثقفين العرب أنفسهم لايكاد أن يعرف شيئا عن جمهورية آيرلنده ، اللهم إلا تلك الأخبار المبتورة التى تذيعها وسائل الإعلام (أى إعلام ؟!) عن وكالات الأنباء الغربية حول الصراعات فى شمال تلك الجزيرة ، والعنف الدموى الذى تلجأ إليه جماعة الـــ (IRA) لتوحيد الجزيرة بالقوة وطرد بقايا الحكم الإنجليزى من شطرها الشمالى ، وجماعة العنف المقابل لذلك هناك ، وهى تسعى بدورها إلى استخدام الإرهاب والتخريب للإبقاء على الحكم البريطانى فى محافظة (آلستر Ulster) الشمالية ، والتى عاصمتها بلفاست ، حيث مشهد ذلك الصراع الدامى .. ولعل هذا الصراع المأساوى فى شمال الجزيرة التى لا يزيد سكانها عن الخمسة ملايين (ثلاثة ونصف منهم فى الجمهورية المستقلة الواقعة فى الجنوب والتى عاصمتها «دبلن»، عاصمة أوربا الثقافية لعام ١٩٩١ وقرابة المليون ونصف فى محافظة «آلستر» الشمالية ، التابعة لبريطانيا حتى يومنا هذا) أقول لعل لهذا الصراع المأساوى دوراً فى اختزال ميزانية احتفالات «دبلن» ، بوصفها عاصمة ثقافية لأوربا فى عام ١٩٩١ ، الى ثلاثة ملايين ونصف مليون جنيه آيرلندى (الجنيه الاسترلينى يزيد عليه بما قيمته عشرة فى المائة شأن المارك الألمانى بالنسبة للخولدن الهولندى) ، بينما بلغت ميزانية « جلاسجو» ، عاصمة أوربا الثقافية لعام ١٩٩٠ أربعة عشر مليون جنيه إسترلينى .. فليست الأسباب الاقتصادية وحدها ، وفى مقدمتها انكماش حجم الاستثمارات وازدياد نسبة البطالة، ومن ثم أعباء الميزانية العامة ، هى التى أدت إلى هذا التقتير فى الإنفاق القومى الأيرلندى على عاصمة الجمهورية الجنوبية فى هذه المناسبة الجليلة ، فمهما بلغت

المشكلات المادية لهذه الجمهورية التى استقلت منذ قرابة السبعين عاما ، إلا ان لخصوصية إشكاليتها المعاصرة دوراًهاماً ، بل بالغ الأهمية فى هذا الفتور النسبى بإزاء الإنفاق الرسمي وغير الرسمى على عاصمة الجمهورية فى هذه المناسبة ، التى لا شك فى أن أية مدينة أوربية تفخر و تفاخر بها .. وعلة ذلك تكمن فيما لن يصدقه أى قارىء عربى : أن عام ١٩٩١ يتصادف أن يلتقى فى الوقت ذاته بالذكرى الخامسة و السبعين لثورة الشعب الآيرلندى على الاستعمار البريطانى ، الذى دام فى الجزيرة كلها على مدى اربعة قرون ، وكان مثالاً فى البشاعة التى أدت من بين ما أدت إليه، إلى ما كاد أن يقارب محو اللغة الآيرلندية الأصلية فى الجزيرة ، والتى لا يكاد أن يجيدها اليوم إلا قرابة الخمسة بالمائة من مجموع شعب الجمهورية المستقلة فى الجنوب ، بينما يفهمها بالكاد قرابة الربع منه ، وإن تعامل باللغة الإنجليزية فى حياته اليومية .. نحن بالطبع - هنا فى مصر والعالم العربى - لا نستطيع أن نفهم كيف تكون الذكرى الخامسة والسبعون للثورة على هذا الاستعمار الأجنبى الماحق عاملا معوقا للاحتفال بعاصمة جمهورية آيرلندة المستقلة عاصمة ثقافية لأوربا فى عام ١٩٩١ ..

علة ذلك أن الـ (IRA) ، وهو ما يدعى الجيش الجمهورى الآيرلندى الذى لجأ فى العقود الأخيرة إلى العنف الدموى بغرض ترويع الحكم البريطانى فى شمال الجزيرة وحثه على مغادرتها بافتعال حوادث الإرهاب البغيضة ضد المواطنين الأبرياء، كان يشكل فى بداية القرن فرعا من حزب (الشين فين Shen Fein) ، وترجمته عن الآيرلندية (نحن أنفسنا) ، ذلك الحزب الذى دعا آنذاك إلى الاستقلال عن بريطانيا ، ونادى بالثورة على المستعمر الإنجليزى ، كما شارك فى تنظيم ماأصبح يدعى اليوم فى جمهورية آيرلنده انتفاضة عام ١٩١٦(Uprising of 1916).. هذه الثورة

الشعبية التى أنزلت اليوم إلى مستوى (الانتفاضة) بسبب ما صارت ترتبط به من مآسى ارهاب الـ (IRA)، قد واكبت الثورة المصرية على نفس المستعمر فى ١٩١٩، وإن كان القمع الدموى لكليهما من جانب المستعمر نفسه لم يحجب الاستقلال في النهاية عن كل من سلطنة مصر - آنذاك - وجمهورية أيرلنده بعاصمتها (دبلن) .

أما الأدب الأيرلندى المدون بلغة بلاده القومية ، والذي مازال يصارع الفناء ويحاول ان يؤكد وجوده في بلاده اولاً قبل ان يفرض الاعتراف به في العالم الخارجى ، فمدى معرفتنا به تبلغ الصفر أو تكاد .. اما الأسباب التى أدت إلى تدهور اللغة الايرلندية ومن ثم ادبها المدون بها ، فترجع بالدرجة الأولى إلى المجاعة المهولة التى أصابت الشعب الأيرلندى المكون فى غالبيته من الفلاحين الفقراء فى منتصف القرن الماضى والتى أودت بحياة المليون منهم، وأدت إلى هجرة مليون آخر ، أو ما يزيد على ذلك ، عبر الأطلنطى إلى امريكا خاصة ، وإلى سائر أنحاء المسكونة ، حتى ليبدو أن مصر هى الأخرى جاءها بعض منهم وإستوطنوها ، وان أحدهم لعله المستمر «فيني» قدأنشأ حي الدقي في القاهرة على غرار ضاحية «دوكي» Dalkey الملحقة بمحافظة (دبلن) .. ولما كانت لغة البلاد - الأيرلندية - والثقافة القومية المرتبطة بها ، ولا سيما أساطيرها الشعبية التى ألهمت - من بين ما ألهمت - عبقرية الشاعر «ييتس» منذ أن أصبح كاتباً فى الثالثة والعشرين من عمره ، هى التى كانت تحملها تلك الجموع الغفيرة من فقراء الفلاحين الذين قضت عليهم المجاعة بالموت ،أو دفعتهم إلى الهجرة من البلاد .. فقد كانت تلك المجاعة الكريهة هى العامل المادى الذى أدى إلى هذه الكارثة الثقافية والمجاعة اللغوية والأدبية .. فليس من العجيب إذن أن يكون تشجيع الأدب المدون باللغة الأيرلندية تأليفاً او ترجمة

إليـهـا عن الروائع العـالمية يمثل فقرة من الفقـرات الرئيسـيـة فى مـهرجـان (دبلن) كعاصـمة ثقافية لأوربا فى عام ١٩٩١ فقد احتفل بالفعل فى السـابع والعشـرين من شـهر يونيو لذلك العام ، بحصـول ثلاثة من أدبـاء الأيرلـنـدية عـلى جـوائز التـرجـمـة الأدبيـة للروائـع العالميـة إلى لغتهم القومية ، وهم الشاعرة المبدعة « نولآ نى غونيل» Nuala NI Dhomhneil لترجمتها أشعارا من التركية إلى الأيرلندية، والشـاعر «جابريل روزنستوك» Gabriel Rosenstock الذى ينحـدر عن أصل ألمانى ، وإن كان شديد الالتصاق بهويته ولغته الأم الآيرلندية، لترجمـته شـعـرا عن الألمانية ، ولـ «إيه أو كانين» Aodh O Canainn لتـرجـمـتـه رائعـة «خـيـمـينيث» (بلاتيـو وانا) الى الآيرلندية عن الأسبـانيـة. و «بلاتيـرو» هـو حـمـار خـيمـينيث الشـهـيـر ، الذى ثارت بسببه زوبعة فى الخمسينات حول «حمـار الحكيم» . وليس من باب المصادفة المحضـة أن يتجه إهتمـام أغلب الأدبـاء الـثـلاثة الحائزين على هذه الجوائز ، إلى آداب الجنوب (تركيا و اسبانيا) ، معبرين للثقـافة العربية والشـرقية إلى آيرلنده، وهى قـضـيـة تتعلق بإعادة اكتشاف الهوية الثقافية فى الجمهورية المستقلة، وقد طرحـها المخرج الأيرلندى«بوب كـوين» Bob Quinn فى فيلم له ذائع الصـيت عنوانه «اطلانطيـون»، كما أن له كتـابا بنفس عنوان الفيلم يحمل العنوان الفـرعى التـالى : «تراث آيرلنده المنتمى الى شـمـال إفريقـيـا» وهـو يخـالف فـيـه النظرية السـائدة حـتى الآن ، بأن الأصـول الثـقـافـيـة والحضـارية لبلاده ترجع إلى «كلت» الشمال ذوى العرق الآرى . فهـو يقدم فى ثلاثية فيلمـه (اطلانطيون) Atlantean، وفى كتابه المذكور، نظرية مـعـاكسـة لهـا ، تقول بأن تراث آيرلنده الثقـافى جـاءهـا عبـر المحيط من منطقـة الشرق الأوسط و لا سـيـمـا من مـصـر وشـمـالى أفريقيا وقد اشتهر «بوب كوين» فى فيلمه هذا بغطاء رأس يشـابه الغطاء الذى يضـعـه الرهبان المصريون فوق رءوسهم ، ملمحاً بذلك

إلى إعتقاد شائع بأن انتشار المسيحية فى آيرلنده تحقق عن طريق تبشير رهبان أقباط سبعة بها (لاحظ رقم سبعة فى التصورات الشعبية) ، وأنهم شكلوا ما صار يعرف بالقديس «پاتريك» الذى يحتفل بذكراه فى شهر مارس من كل عام احتفالا قومياً لا يقتصر على «آيرلنده» وحدها ، بل يتعداها إلى امريكا نفسها ، مهجر الآيرلنديين منذ القرن الماضى .

ومما هو جدير بالذكر فى هذا السياق أن اتحادالكتاب الآيرلنديين قد أقام أمسية أدبية للاحتفاء بالأدب العربى الحديث فى اليوم الرابع عشر من شهر مارس لعام (١٩٩١) ، وذلك فى إحدى قاعات فندق (باسويلز Buswells Hotel) ، الذى صار صالوناً أدبياً وثقافياً تعقد فيه الندوات الفكرية فى كافة المجالات والموضوعات بين أونة وأخرى ، وبعضها يعقد بصفة منتظمة ، كتلك التى تنظمها جمعية «كارل جوستاف يونج » C.C.Jung ، فى مساء كل ثلاثاء .. اما دافع اتحاد الكتاب الآيرلندى للاحتفال بالأدب العربى فى هذه الآونة بالذات فكان تعبيراً عن تضامن الأدباء الآيرلنديين مع الشعب العربى فى محنة حرب الخليج المروعة.. وقد عبر عن ذلك « جابرل روزنسسوك» بقصيدة ألقاها بلغته الأم الآيرلندية قال فيها إنه بينما كان يسترق النظر إلى ساق حسناء رهيفة ، إذا بحرب الخليج ومأساتها تتسرب إلى وعيه فيزوغ بصره بعيداًفى الفضاء مهموماً..

كما ألقى كاتب هذه السطور فى هذه المناسبة باللغة العربية ترجمة شعرية قام بها لقصيدة (خياط مدينة أولم ـ ١٥٩٢) للشاعر الإنسانى العالمى « برتولت برخت » . ومادة هذه القصيدة مأخوذة عن قصة شعبية المانية نسجت خلال القرن الماضى ، حول خياط حاول أن يطير فصنع لنفسه جناحين من القماش ولكنه حينما قفز بهما من علٍ ، جانبه التوفيق فسقط ومات . أما «برخت » فقد وضع

خلف عنوانها (خياط مدينة أولم ـ ١٥٩٢) إشارة منه إلى عام انتفاضة الفلاحين الألمان على الإقطاع فى (مونستر) وقمعهم الدموى آنذاك ..

يبقى بعد ذلك سؤال ملح : لم هذا الفقر الشديد فى العلاقات الثقافية و الأدبية والعلمية بين مصر والعالم العربى من ناحية ، وجمهورية أيرلنده من ناحية أخرى ، على الرغم من أن شغفا شديدا بالثقافة العربية يعم البلاد هناك ؟ !

لقد كانت محاضرة ألقاها كاتب هذه السطور عن محمود مختار ـ مثّال مصر القومى ـ بمناسبة الاحتفال المئوى الاول بذكرى ميلاده فى (جامعة دبلن) الشهيرة باسم Trinity College Dublin مجسنا لهذا الاهتمام بثقافتنا وفنوننا المعاصرة ، حتى ان كلية الفنون الجميلة هناك طلبت إليه أن يلقى فيها محاضرة اخرى عن الفنان نفسه . وإذا كان «طه حسين » قد أنشأ فى مدريد معهداً للثقافة الإسلامية ، فلماذا لا نبادر اليوم بإنشاء العلاقات الثقافية مع جمهورية أيرلنده ؟ ! إنها أرض خصبة كل الخصوبة لدعم علاقات الأوطان العربية بالغرب الأوربى فى موقع أشد ما يكون تعاطفا وتناغماً معنا .

لقد سبق لمجموعة السفراء ورجال الأعمال العرب أن تشاوروا فى لندن قبل حرب الخليج الطاحنة ، بشأن مشروع إنشاء قسم للدراسات العربية الحديثة فى جامعة دبلن التى أنشئت منذ أربعة قرون ، أو فى جامعة أيرلنده الوطنية (فرع دبلن) ، ولكن ما إن حلت أزمة الخليج حتى انفرط العقد ، وتبخر المشروع من جديد . إن كرسياً ، بل قسماً للأدب العربى الحديث فى إحدى الجامعات الأيرلندية ، لن يكلف ثمن دبابة واحدة قد يعتريها الصدأ فى وقت السلم ، او قد تدمر ضمن ما يدمر فى أوقات الحرب ، بينما «دبابة»

الثقافة هى المنارة الوحيدة التى تبقى على مدى الدهر ، وهى الدعامة الرئيسية للعلاقات الإنسانية الحقيقية بين الشعوب مهما تقلبت أحوال السياسة بينهم .. فمتى ننتبة إلى خطورة الثقافة فى علاقاتنا مع سائر الأمم ، متى ؟ !

أو ليس جديراً بالجامعة العربية ومؤسساتها الثقافية ان تتبنى المشروع الذى بدأه من قبل سفراؤنا العرب فى لندن ، ثم نفضوا أيديهم منه أو كادوا بعد اندلاع أزمة الخليج وهو معاونة جامعة أيرلنده الوطنية على إنشاء قسم للأدب والثقافة العربية الحديثة والمعاصرة ؟

محتويات الكتاب

(الباب الثانى : اشكالات الأدب المقارن)

(الباب الثالث : العرب والعالم)



صورة لتمثال نصفي للمؤلف من إبداع وإهداء الفنان عبد المنعم محمد استاذ النحت بكلية الفنون الجميلة بالقاهرة .

- المؤلف : استاذ الأدب المقارن وعلم الاجتماع المعرفى «الحضارات المقارنة» . وهو عضو فى عدد كبير من الجمعيات العلمية الدولية، وفى اتحادى الكتاب فى كل من مصر والمانيا الاتحادية .
- قدم الأدب العربى الحديث والمعاصر بالألمانية منذ بداية الستينات وعين لتدريس هذه المادة للمرة الأولى فى تاريخ الجامعات الألمانية فى جامعة كولونيا عام ١٩٦٥
- وهو رئيس الرابطة الدولية لدراسات التداخل الحضارى بالنيابة (جامعة بريمن) .
- له مؤلفات بالألمانية ، والانجليزية ، والفرنسية، والآيرلندية (مترجمة عن دراساته المنشورة بالانجليزية)، فضلاً عن العربية .

من بين ما صدر للمؤلف :

* التداخل الحضارى بين أوربا والعالم العربى فى العصر الحديث (بالعربية والانجليزية والألمانية) ، ١٩٨٣ .

بالألمانية :

* Brecht in Ägypten : Versuch einer literatursozio-logischen Deutung, Bochum,1976.

(برخت فى مصر : محاولة فى التفسير الاجتماعى لاستيعاب مسرحه) .

بالفرنسية :

* Le Contact entre les Littératures Européennes et les Littératures Arabes Modernes: Une Intérférence Culturelles?, 1981.

(الاتصال بين الآداب العربية والأوربية الحديثة :أهو ضرب من ضروب التداخل الثقافى ؟) .

بالانجليزية :

* The Reception of Bertolt Brecht in Egypt, Stuttgart, 1980.

* Literary and Social Transformations: The Case of Modern European and Arabic Literatures, New York, 1985.

(التحولات الادبية والاجتماعية · نموذج الآداب العربية والأوربية) .

* Arab Comparative and General Literature: A Socio - Cultural Perspective, Amsterdam - Atlanta, 1992.

(الأدب المقارن والعام فى العالم العربى من منظور اجتماعى ثقافى) .

بالأيرلندية :

* Mann agus Mahfuz, Dublin, 1989 .

(توماس مان ونجيب محفوظ) .

* Mahmud Mukhtar, Dublin, 1992 .

تحت الطبع :

دراسة موضوعها : « محمود مختار: مثال مصر القومى » ، ستنشر فى مجلة اليونسكو بلغاتها الثلاثة والثلاثين فى شهر فبراير عام ١٩٩٢ .

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

٩٣ / ١٧٠٠

I . S . B . N . 977 - 01 - 3237 -3



يناقش المؤلف فى هذا الكتاب مناقشة نقدية ، عدداً من أهم النظريات المنشورة بلغات ست (خمس منها أوربية) ، فى مجال الآداب والحضارات المقارنة . وذلك بعد أن اطلع عليها فى لغاتها الأصلية ، ليختلف معها صدوراً عن اختلاف الثقافة ، والمجتمع فى العالم العربى . وقد يكون ذلك باعثاً لترجمة بعض فصول هذا الكتاب إلى تلك اللغات الغربية ، ليعرف أصحابها رأياً عربياً فى اجتهاداتهم النظرية .

إلا أن الهم الحقيقى لهذا الكتاب ، يتمثل فى حث العرب - كل العرب - على الفكر المستقل بوصفه ركيزة لكل إبداع حق ..

من محتويات هذا الكتاب

- التداخل الحضارى بين العالم العربى وأوربا فى العصر الحديث .
- لماذا نحن بحاجة إلى جامعة بحثية ؟
- هل نحن بحاجة إلى سياسة ثقافية أدبية ؟
- نحو مدرسية عربية أصيلة فى الأدب المقارن .
- الأدب المقارن والآداب العالمية .
- فى تقنيات الأدب ونظرية المعرفة .
- لماذا نحن بحاجة إلى « مسرح للحياة » ؟

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

٢٠٠ قرش